

**Género, trabalho e religião: dinâmicas quotidianas de mulheres
hindus na gestão do equilíbrio trabalho-família**

(Versão corrigida e melhorada após defesa pública)

Inês Amaral Rafael

**Dissertação
de Mestrado em Migrações, Inter-Etnicidades e
Transnacionalismo**

Março de 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em Migrações, Inter-Etnicidades e
Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor
Nuno Manuel Ferreira Dias

Para a minha mãe

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer em primeiro lugar à Laura Almodovar, à Sara Gonzalez, à Inês Belo Gomes, à Joana Almeida, à Carolina Valdivieso e ao Diogo Santos pelo apoio, pela amizade, pelo amor, pela paciência, pelo “abrir de olhos”, pela partilha académica, pela disponibilidade e por terem sido o meu porto de abrigo nas situações mais adversas. Sem eles, o processo de realização desta dissertação não teria sido o mesmo.

Em segundo lugar, agradeço aos meus pais por me terem proporcionado a possibilidade de prosseguir com os meus estudos após a licenciatura. A educação e os valores que me transmitiram foram fundamentais enquanto estudante e influenciaram, com toda a certeza, a minha postura durante este mestrado.

Como não poderia deixar de ser, um muito obrigado às minhas interlocutoras por partilharem as suas histórias de vida, por me permitirem aceder ao seu espaço e por terem conseguido dedicar parte do seu tempo, tão ocupado e dividido, à execução das entrevistas.

Por último, mas não menos importante, agradeço à professora Susana Trovão pelo seu imprescindível contributo e por todos os comentários e discussões teóricas e ao orientador desta dissertação, o professor Nuno Dias, pela orientação prestada, pela sua disponibilidade, pelas suas opiniões construtivas e pelo trabalho conjunto.

GÉNERO, TRABALHO E RELIGIÃO: DINÂMICAS QUOTIDIANAS DE MULHERES HINDUS NA GESTÃO DO EQUILÍBRIO TRABALHO-FAMÍLIA

INÊS AMARAL RAFAEL

RESUMO

A presente dissertação visa contribuir com novos dados sobre a temática da conciliação entre o trabalho e a família, considerando a religião como variável. Neste trabalho foram entrevistadas seis mulheres hindus (com ascendência indiana), mães, trabalhadoras, nascidas em território moçambicano ou português mas cujas idades formativas da infância e pré-adolescência são já vividas em Portugal. Ambiciono contribuir, deste modo, para o conhecimento das práticas identitárias destas mulheres; as suas representações sobre o trabalho remunerado; as estratégias quotidianas de conciliação entre trabalho remunerado, cuidado parental, trabalho doméstico e prática religiosa; as pressões familiares resultantes da sua entrada no mercado de trabalho e o seu entendimento sobre os papéis de género e o modo como se refletem sobre as suas vidas. Neste sentido considerámos importante captar os sentidos interpretativos mais amplos das nossas interlocutoras na sua condição de descendentes de imigrantes. Em particular os modos como manuseiam tradições culturais e religiosas transmitidas pelas gerações anteriores de acordo com os seus próprios projetos identitários de educação religiosa e cultural dos filhos.

PALAVRAS-CHAVE: equilíbrio trabalho-família; papéis de género; religião; transmissão religiosa; identidade; migração; descendentes de imigrantes

**GENDER, WORK AND RELIGION: EVERYDAY DYNAMICS OF HINDU
WOMEN MANAGING WORK-FAMILY BALANCE**

INÊS AMARAL RAFAEL

ABSTRACT

This dissertation aims to contribute with new data on the subject of conciliation between work and family, bringing religion in this equation. In this study, six Hindu women (of Indian origin), mothers, female workers, born in Mozambican or Portuguese territory but whose formative ages of childhood and pre-adolescence were already lived in Portugal. I aim to contribute, therefore, to the knowledge of the identity practices of these women; their representations on paid work; the daily strategies of conciliation between paid work, parental care, domestic work and religious practices; family pressures resulting from their entry into the labor market and their understanding of gender roles and how they reflect on their lives. In this sense we considered important to capture the broader interpretive meanings of our interlocutors in their status as descendants of immigrants. In particular, the ways in which they manipulate cultural and religious traditions transmitted by previous generations according with their own identity projects of religious and cultural education of their children.

KEYWORDS: work-family balance; gender roles; religion; religious transmission; identity; migration; descendants of immigrants

ÍNDICE

Introdução.....	1
Metodologia.....	4
1. Algumas considerações sobre o equilíbrio trabalho-família	
1.1. Entre o reprodutivo e o produtivo: as mulheres e o conflito entre o trabalho e a família.....	10
1.2. A experiência migratória no conflito entre o trabalho e a família.....	20
2. Os processos migratórios da diáspora hindu	
2.1. A tríade Índia, Leste Africano e a Europa: uma breve contextualização histórica dos percursos indianos/hindus.....	26
2.2. A desterritorialização do Hinduísmo: algumas considerações sobre a diáspora hindu.....	32
2.3. A negociação identitária dos descendentes de imigrantes.....	37
3. O género feminino no Hinduísmo	
3.1. O Dharma feminino na tradição hindu.....	43
3.2. Dinâmicas de género no Hinduísmo em Portugal: os impactos do processo migratório.....	47
4. “Quando eu chego a casa custa porque eu tenho que dar-lhes tempo e às vezes perco o balanço”: o equilíbrio trabalho-família	
4.1. Entrada no mercado de trabalho e mudança social.....	51
4.2. Trajetos, expectativas e ganhos identitários.....	58
4.3. Estratégias no equilíbrio trabalho-família.....	62
4.4. Conflito e tensão no espaço familiar.....	65
5. “A vida e a fé não caminham em paralelo mas de mãos dadas”: conciliação de trabalho, família e religião	
5.1. A reconstrução e apropriação do Hinduísmo enquanto prática.....	76
5.2. A transmissão do Hinduísmo aos filhos.....	82
Conclusão.....	89
Bibliografia.....	95
Anexo A: Tabela e perfis de caracterização comparativa sumária.....	i
Anexo B: Guião de Entrevista.....	iii
Anexo C: Cronograma.....	v
Anexo D: Categorias de análise.....	vi
Anexo E: Caracterização geral da amostra.....	xi

Introdução

Na contemporaneidade existe uma tendência para que os casais não se encontrem unidos por uma especialização do trabalho complementar, onde a mulher é responsável pelo trabalho reprodutivo e doméstico e o homem é responsável pelo trabalho produtivo, enquanto provedor da família. A vida moderna é negociada internamente entre o casal tendo em vista a sua satisfação mútua. As famílias tomam decisões sobre a sua participação no mercado de trabalho, na realização do trabalho doméstico e no cuidado dos filhos.

Contudo, grosso modo, entre os membros do casal, quem sofreu mais alterações sociais no último século foram as mulheres. No geral, o papel de género do homem manteve-se relacionado com a função produtiva, enquanto as mulheres para além da função reprodutiva e das tarefas domésticas tradicionalmente expectáveis, com a sua entrada no mercado de trabalho, detêm igualmente funções produtivas, por vezes difíceis de conciliar.

As mulheres têm que tomar decisões sobre como conciliar os cuidados parentais e as tarefas domésticas com o trabalho remunerado. As mães não vêem o cuidado dos filhos como um constrangimento ao trabalho remunerado, sentem-se moralmente obrigadas a assumir o papel de cuidadoras e frequentemente desejam fazê-lo. Contudo, a forma como esta responsabilidade é gerida varia de acordo com grupos sociais e áreas geográficas particulares (Dunkan e Irwin, 2014). Quando se insere o fator migratório na temática da conciliação entre o trabalho e a família, esta ganha novos contornos culturais, sociopolíticos, identitários e religiosos, que dificultam ainda mais a possibilidade de balanço nestas famílias.

Pesquisas recentes apontam para a ideia de que os processos migratórios compelem os migrantes a refletir e a reconfigurar a sua família e as suas vidas pessoais (Trovão, Ramalho e David, 2014a; Trovão, Ramalho e Batoréu, 2014b). No caso dos migrantes hindus em Portugal, nas últimas décadas assistiu-se a uma mudança significativa. Um segmento de mulheres hindus entrou no mercado de trabalho (maioritariamente no sector de trabalho doméstico) devido à precária situação profissional dos maridos e filhos provocada pela crise laboral na indústria de construção portuguesa. Deste modo, estas mulheres deixaram de ser agentes económicos passivos, ganhando poder de negociação contra pressões familiares, sociais e religiosas bem como acesso a novos espaços, terrenos e capital social e cultural. Influenciadas pelos valores da

classe média portuguesa, um número de mulheres começou a promover uma diferenciação de género menos acentuada tanto na educação dos filhos como nas relações conjugais, algo já investigado por Trovão (2015).

Na presente dissertação, porém, pretendo trabalhar sobre a forma como filhas de mulheres indo-moçambicanas, oriundas de Gujarat e da casta *lohana*, ao nascerem em Moçambique ou em Portugal (mas crescendo sobretudo em Portugal), conciliam o trabalho, a família e a religião. Ao contrário das suas mães que foram pioneiras na entrada do mercado de trabalho, as filhas durante o seu crescimento foram, por um lado influenciadas pela cultura e valores indianos transmitidos pelos pais e, por outro lado, inseridas na cultura portuguesa. É premente dar voz aos descendentes de imigrantes cujo desinteresse académico não permite dar conta das singularidades e das novas questões teóricas que possam emergir nos estudos realizados sobre os mesmos.

Deste modo, pretendo compreender como estas mulheres conciliam no seu quotidiano o seu papel reprodutivo e produtivo; quais as implicações sociais e familiares relativamente à sua entrada no mercado de trabalho e se recorrem a ajudas externas para conciliar o trabalho remunerado com as responsabilidades domésticas e com o cuidado dos filhos. Importa-me ainda entender se existem alterações de perceção de papéis de género relativamente às suas mães e avós, isto é, se estas mulheres procuram relações de género mais igualitárias e como é que são efetivamente vividas. Por último, pretendo explorar o que é ser hindu para estas mulheres, qual o papel que a religião ocupa no seu quotidiano e quais os valores mantidos e transmitidos às gerações seguintes.

Para além do mencionado, interessa-me perceber como os migrantes nos países de acolhimento parecem criar e transformar, mais do que importar, as tradições de matriz indiana. Pretendo desenvolver a ideia de Bastos e Bastos (2001) de que à semelhança dos migrantes, os seus descendentes têm uma capacidade interpretativa em que manuseiam as tradições culturais e religiosas que aprenderam com as gerações anteriores de acordo com as suas necessidades e estratégias identitárias. Pressupõe-se que as suas práticas são resultantes de processos de construção e seleção identitários. Os descendentes de imigrantes hindus mobilizam a religião como um veículo de construção identitária e desenvolvem estratégias que permitem transmitir a prática religiosa aos seus filhos, assegurando deste modo o capital simbólico, religioso e identitário transmitido geracionalmente.

Assim sendo, pretende-se ao longo desta dissertação discutir a forma como a conciliação do papel reprodutivo e produtivo é realizada na vida quotidiana de mulheres hindus residentes em Lisboa. Esforçar-me-ei igualmente por entender se a religião detém um carácter relevante nos seus quotidianos e se o facto de serem descendentes de imigrantes tem impacto na construção da sua identidade e no estabelecimento das dinâmicas de género familiares. Ao dar uma voz aos discursos das minhas interlocutoras, tentarei dar conta das estratégias que estas mulheres encetam para se distinguirem das gerações anteriores no que toca às mudanças na perceção de papéis de género e como é concretizada a transmissão cultural aos seus descendentes.

Metodologia

No segundo ano da licenciatura em Antropologia realizei um trabalho sobre as práticas identitárias de uma jovem portuguesa hindu de ascendência indiana, Aria Maal. Apercebendo-me da necessidade e da lacuna dos estudos académicos sobre descendentes de imigrantes (hindus) decidi que a minha dissertação de mestrado deveria ser sobre estas populações – de naturalidade portuguesa ou que migraram com poucos anos de idade para Portugal e cuja ascendência indiana/hindu proporciona novas categorias de análise, nomeadamente a negociação identitária que encetam.

Quando defini o meu tema de dissertação contactei novamente a Aria mas neste caso para que ela me fornecesse contactos de mulheres trabalhadoras hindus que tivessem pelo menos um filho. Entre algumas desistências/rejeições, consegui o contacto de seis mulheres dispostas a colaborar com a minha investigação. As minhas interlocutoras têm a idade compreendida entre os 30 e os 39 anos – quatro são de naturalidade portuguesa e duas são de naturalidade moçambicana. O seu nível de escolaridade é elevado: duas têm o 12º ano, duas são licenciadas, uma é mestre e a outra entrevistada encontra-se a frequentar o doutoramento. Note-se que a elevada escolaridade das minhas interlocutoras apresenta-se como crucial para compreender os universos familiares, profissionais e pessoais das mesmas e, consequentemente, os dados que irei analisar a partir dos seus testemunhos. De facto, o mesmo objeto de estudo indicaria presumivelmente conclusões diferentes se as interlocutoras da amostra tivessem um nível de escolaridade mais baixo. O nível de escolaridade elevado tem consequências, eventualmente, na autonomia económica, no estatuto social e na perspetiva de vida mais ou menos conservadora das mulheres com quem trabalhei, o que se reflete num menor grau de vulnerabilidade, que surge nos seus discursos.

No que se refere à sua situação profissional, quatro estão empregadas e as outras duas estão atualmente desempregadas, sendo que uma faz um *part-time* de seis horas não remunerado e a outra encontra-se envolvida num projeto de ensino após se ter afastado do trabalho devido a problemas de saúde. Nos últimos dois casos, as questões do guião de entrevista foram centradas na sua experiência profissional anterior. Vivem em Santo António dos Cavaleiros, Benfica, Odivelas e uma delas vive em Inglaterra, tendo emigrado há 10 anos. Em termos do seu percurso migratório familiar, todas pertencem à tríade Índia – Moçambique – Portugal sendo que, como já foi referido, uma delas emigrou

para Inglaterra, outra já estudou temporariamente em Inglaterra e outra já viveu em Moçambique temporariamente em fase adulta.

Todas as minhas interlocutoras pertencem à casta *gujarati/lohana*, algo facilmente explicável pelo facto da mãe de Aria ser de casta *lohana*, apesar do seu pai ser de casta *brahmin*. Como a Aria escolheu na sua rede social de familiares e amigos o contacto destas seis mulheres, o meu terreno é consequentemente um reflexo dessa rede. É importante mencionar que a população indo-moçambicana hindu que se estabeleceu em Portugal não é, como sabemos, homogénea. De acordo com os tempos de chegada e o referencial de casta existem pelo menos três subcategorias pelas quais podemos dividir esta população.

O primeiro subgrupo é constituído pelos homens de famílias oriundas de Diu, pertencentes a castas de pedreiros e de carpinteiros que foram recrutados desde cedo para trabalhar na edificação de fortalezas e de portos e na construção civil durante o período colonial. O seu principal rendimento advinha da construção civil (em empresas portuguesas e indianas) ou do comércio ambulante ou fixo. As suas mulheres não trabalhavam no espaço público e as que tinham mais dificuldades económicas vendiam comida a restaurantes ou a famílias indianas abastadas ou realizavam trabalhos de costura (Bastos e Bastos, 2001: 42). Apenas na década de 90, devido à crise laboral na indústria da construção civil, estas mulheres entraram no mercado de trabalho no sector das limpezas e de trabalho doméstico para conseguirem auxiliar economicamente os seus maridos e filhos (Trovão et al. 2014a: 125). Um número significativo destas famílias migrou para o Reino Unido onde encontraram trabalho na construção civil e em fábricas ou firmas. A maioria das mulheres começou a trabalhar e investiu na educação dos seus descendentes. O mesmo se verificou em Portugal (Bastos e Bastos, 2002: 135)

O segundo subgrupo é constituído por homens oriundos de Gujarat, maioritariamente *lohanas*, que eram tradicionalmente comerciantes e responsáveis pela importação e exportação de produtos. Outros *lohana*, que se estabeleceram sobretudo no Porto tornaram-se empresários, investindo na formação de negócios de empresas familiares à semelhança do encontrado em Moçambique. Nestas famílias, de uma classe económica mais elevada do que as do grupo anterior, as mulheres não trabalhavam ou, em menor número, ajudavam apenas nos negócios familiares (Bastos e Bastos, 2001: 300). A integração de Portugal na Comunidade Europeia em 1986 e o aparecimento de oportunidades profissionais com melhores condições oferecidas pelo Reino Unido e a

fixação da comunidade de casta *lohana* com a qual havia laços familiares, fizeram aumentar o número de famílias *lohanas* a viverem no Reino Unido. Esta opção acompanhou o investimento na educação das gerações mais jovens e na inserção das mulheres no mercado de trabalho fora de casa. O aumento das qualificações académicas dos filhos permitiu que os mesmos fossem integrados nos negócios de família ou que desenvolvessem carreiras profissionais de forma autónoma (Bastos e Bastos, 2005).

O terceiro subgrupo de famílias Indo-Moçambicanas, nomeadamente de casta *vanja*, *mochi* e outras, tinham habilitações escolares superiores a todas as castas migrantes residentes em Portugal e exerciam profissões nas áreas de medicina, engenharia, banca e ensino. Ao contrário das castas migrantes dos subgrupos acima referidos que se distribuíam entre a construção civil e o comércio ambulante e fixo, desde Moçambique que estas castas investiram mais na educação do que no comércio. Um número reduzido de mulheres teve um percurso profissional autónomo e os seus descendentes apresentavam percursos profissionais diversos quer em Portugal, quer no Reino Unido (Bastos e Bastos, 2001: 45).

As entrevistadas no âmbito deste trabalho pertencem ao segundo subgrupo, de casta *lohana*. É ainda possível realizar uma tabela de caracterização comparativa (anexo A) que irá sumariamente organizar as informações sobre as minhas interlocutoras e detetar perfis.

É de referir igualmente as limitações espaço-temporais que existem em qualquer trabalho de pesquisa, mas que especialmente uma dissertação de mestrado acarreta que apenas me permitiram aceder a estas seis mulheres que aceitaram em colaborar com a minha pesquisa. Não obstante, o número reduzido da amostra permitiu-me personalizar o guião de entrevista e realizar um trabalho de análise mais exaustivo.

Relativamente à opção metodológica, optei por privilegiar uma abordagem qualitativa uma vez que é a única que me possibilita aceder, com profundidade, aos dados que irão fornecer uma resposta à minha problemática. Esta abordagem permite-me obter dados sobre vários temas, adquirir riqueza de informação e um contacto relacional entre entrevistador e entrevistado. Assim sendo, realizei entrevistas semi-directivas (ou semi-estruturadas) com forte componente biográfica a mulheres hindus residentes em Lisboa (com exceção a uma interlocutora que emigrou para Inglaterra) que se encontravam ativas profissionalmente e que tivessem pelo menos um filho. Todavia, é impossível encerrar o

terreno em Lisboa, como se se tratasse de algo cristalizado, sendo que este se estende até outros pontos do mundo, nomeadamente, Índia, Moçambique, Inglaterra (entre outros) através da globalização e do transnacionalismo.

Ao optar pela entrevista semi-directiva pretendo uma interação mais profunda com o entrevistado, analisando também atitudes e comportamentos durante o seu discurso. De acordo com Boni e Quaresma as entrevistas semi-estruturadas “colaboram muito na investigação dos aspetos afetivos e valorativos dos interlocutores que determinam significados pessoais de suas atitudes e comportamentos. As respostas espontâneas dos entrevistados e a maior liberdade que estes têm podem fazer surgir questões inesperadas ao entrevistador que poderão ser de grande utilidade em sua pesquisa” (2005: 75).

A técnica de entrevista, informal, é influenciada por James Spradley (1979) e por Robert Burgess (1997), que advogam um direcionamento das entrevistas como se se tratassem de conversas amistosas: “when we examine the ethnographic interview as a speech event, we see that it shares many features with the friendly conversation” (Spradley, 1979:464). Estas conversas são realizadas num ambiente pautado pela confiança, ética e mutualidade/co-responsabilidade, entre entrevistador e entrevistado: “por ‘ética’ quero dizer essa relação de co-responsabilidade baseada no reconhecimento de identidade comum causada pela co-constituição das pessoas humanas” (Pina-Cabral, 2007:208). Durante a realização das entrevistas, foi fundamental ter em mente que o encontro face a face é ético e gera confiança. Como tal, o processo é feito através de um aumento gradual de confiança. Isto prende-se com as possíveis consequências das nossas ações enquanto antropólogos (Madden, 2012) e, ao controlo dos dados recolhidos que deverão ser tratados e publicados eticamente, em relação aos desígnios do investigador assim como às diretivas do interlocutor (Atkinson e Hammersley, 2007).

Foram realizadas seis entrevistas que respeitaram de forma dinâmica o guião de entrevista. Todas as mulheres envolvidas foram informadas sobre o propósito da minha pesquisa e os temas gerais das questões que lhes iriam ser colocadas. Três entrevistas foram realizadas presencialmente, sendo que duas aconteceram num café em Santo António dos Cavaleiros e a outra na casa da interlocutora. As outras três entrevistas realizaram-se via Skype. Uma das interlocutoras vive em Inglaterra e, por isso, esta foi a única opção para realizar a entrevista. As outras duas interlocutoras, apesar de viverem em Lisboa, devido à sua falta de disponibilidade – que reflete o tema do meu trabalho –

preferiram que as entrevistas fossem realizadas igualmente por Skype. Julgo que este facto não influenciou negativamente a execução das entrevistas, pelo contrário. Consegui recolher um volume satisfatório de informação e as entrevistadas pareciam confortáveis, o que permitiu o aumento do tempo disponível para as entrevistas.

Na fase de recolha de dados da minha pesquisa comecei por elaborar um guião de entrevista que permitisse focar os temas e as questões principais do trabalho, apesar de ter sido objeto de reformulações e de dinamismo aquando a realização das entrevistas. O guião de entrevista (anexo B) dividiu-se em sete partes: a primeira parte tem uma componente biográfica e incide ao mesmo tempo sobre a história migratória das famílias de cada interlocutora; a segunda parte prende-se com a situação profissional das entrevistadas e pretende entender o papel que o trabalho remunerado ocupa nas suas vidas; na terceira parte formulei questões relacionadas com o Hinduísmo e a prática religiosa no quotidiano; a quarta parte incide sobre os seus filhos e os valores morais e religiosos transmitidos; a quinta parte pretende dar conta da forma como o balanço entre o trabalho, a família e a religião é realizado; a sexta parte procura entender processos de negociação identitária e as suas perceções de género e, por último, a sétima parte pretende apreender práticas transnacionais destas mulheres.

O período de recolha de dados acabou por não ser o previsto no cronograma do projeto (ver anexo C). O processo de realização das entrevistas decorreu entre Janeiro e Maio. Tal deveu-se ao facto de estar ativa profissionalmente, o que constituiu um obstáculo na conciliação de horários com as entrevistadas.

Recorri a um gravador para recolher os testemunhos das minhas interlocutoras durante as entrevistas. Foi apresentado o pedido de gravação das entrevistas e nenhuma entrevistada se opôs. Todos os nomes das interlocutoras e respetivos filhos são fictícios a fim de proteger as suas identidades.

As seis entrevistas que foram realizadas foram transcritas integralmente (com exceção às questões adicionais que foram realizadas por email). Posteriormente, elaborei uma tabela de categorias de análise para facilitar o tratamento dos dados (ver anexo D). Criei igualmente um ficheiro de caracterização geral da amostra que permitiu balizar as informações mais relevantes dos seus testemunhos (ver anexo E).

1. Algumas considerações sobre o equilíbrio trabalho-família

1.1. Entre o reprodutivo e o produtivo: as mulheres e o conflito entre o trabalho e a família

Talvez uma das maiores problemáticas sociais seja aquela noção quase cristalizada e estática, binária, entre o que é ser homem e o que é ser mulher: focalizando o paradigma Ocidental, os homens tomar-se-ão como socialmente superiores, as mulheres submissas e passivas (Vale de Almeida, 1989: 853). É verdade que o corpo feminino e o corpo masculino se definem biologicamente porém, “homens e mulheres não são essências biológicas universais e transtemporais, mas sim seres que, sobre a realidade biofisiológica dos seus corpos, vivem uma codificação cultural desses corpos” (1989: 852).

Margaret Mead (1963 [1935]) já há muito havia provado que os órgãos sexuais e o temperamento – a construção do *self*, do eu – não seriam sempre idênticos àqueles plasmados nos paradigmas ocidentais: os corpos “pertencem” ao social, são codificados a partir de “um conjunto de ideias, criadas na história, usadas para a reprodução social” (Vale de Almeida, 1989: 852). Em *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1963 [1935]) Mead dá-nos conta, numa senda comparativista, de três sociedades da Papua Nova Guiné onde homens e mulheres se constroem e ao seu corpo, diversificadamente em termos sociais e identitários – no seio dos Arapesh, homens e mulheres demonstram um temperamento dócil, gentil e cooperativo; os Mundugumor, onde ambos os sexos são violentos e agressivos, procurando poder em detrimento do outro; os Tchambuli, onde as mulheres são dominantes e impessoais e os homens emocionalmente dependentes.

Segundo Miguel Vale de Almeida, “o conceito de sexo deve ser entendido como biológico: de facto, os seres humanos dividem-se em dois sexos, masculino e feminino. Um outro conceito, o de género, deve ser entendido como social: as definições socialmente construídas dos sexos” (1989: 852). A relação entre feminino e masculino é assimétrica pois trata-se de uma construção social que se reproduz tendo como base um processo de naturalização. O corpo surge como o lugar simbólico para confirmar esta ontologia. O processo de incorporação dos significados do género resulta numa vivência partilhada de uma aprendizagem permanente e não refletida. Assim sendo, o corpo não deve ser perspectivado como um recetáculo passivo do poder mas como uma base existencial da cultura (Vale de Almeida, 1996; Archer e Lloyd, 2002).

Todavia, o conceito de género nunca foi consensual e tem uma existência relativamente recente. Nascido no intenso debate que o feminismo da segunda vaga gerou, este conceito difundiu-se nas ciências sociais. Ao considerar a necessidade de explicar o sexo em vez de o tomar como o fator explicativo, o conceito de género permitia retirar a diferença entre os sexos do domínio da biologia e orientava a sua análise para a produção histórica e social da legitimação das divisões sociais baseadas no sexo (Amâncio, 2003: 687).

Bourdieu alerta para a existência de um trabalho coletivo ao longo da história que, através da socialização do biológico e da biologização do social permitiu uma construção social naturalizada, cujo sistema de diferenças é categorizado como aparentemente natural:

A divisão entre os sexos parece estar «na ordem das coisas», como por vezes se diz para falar do que é normal e natural, a ponto de ser inevitável, apresentando-se ao mesmo tempo, no seu estado objetivado, tanto nas coisas (...) como no mundo social e, no estado incorporado, nos corpos, nos *habitus* dos seus agentes, que funcionam como sistemas de esquemas de perceção, do pensamento e da ação. (2013 [1998]: 22-23)

Através da incorporação destes sistemas de perceção é o próprio corpo que constrói a diferença biológica entre os sexos, nomeadamente a anatomia dos órgãos sexuais, que serve de justificação natural à divisão sexual do trabalho socialmente construída. Não são as necessidades de reprodução biológica associadas ao género feminino que determinam a organização da divisão sexual do trabalho mas particularmente a construção de forma arbitrária do biológico que através das funções do próprio corpo legitima de forma natural a hierarquização dos géneros assente na divisão sexual do trabalho e que permite a manutenção do “mito do eterno feminino” e da eterna dominação masculina (2013 [1998]: 16). No entanto, esta estrutura de dominação não é a-histórica, muito pelo contrário. Para o autor, é produto de um esforço histórico de reprodução permanente encetado por instituições como a família, a Igreja, a Escola e o Estado (2013 [1998]: 51).

Barnett e Hyde (2001: 782-783) constataam que a assunção de que os homens não podiam realizar as funções biológicas conduziu-os inevitavelmente à sua especialização no trabalho remunerado. As características consideradas inerentes requeridas por ambos os sexos para o exercício da reprodução divergiam. Os homens eram agressivos,

competitivos e não investiam na relação com os filhos em oposição às mulheres, que eram carinhosas, maternais e que investiam na relação com os filhos. Assim, esta divisão era vista pelos sociobiólogos como programada geneticamente e resultado da história humana evolutiva.

Além do supramencionado, as tarefas que o homem não pode realizar, sem ser rebaixado, por serem consideradas socialmente inferiores e femininas, quando são realizadas por homens fora da esfera privada são valorizadas e difíceis mas essas mesmas tarefas quando realizadas por mulheres continuam a ser insignificantes e fáceis, algo demonstrado pela diferença que separa o cozinheiro da cozinheira e o costureiro da costureira, sendo os primeiros sempre socialmente reconhecidos face aos segundos. O trabalho é assim visto de forma diferente de acordo com o género que o indivíduo que o realiza possui:

Se as profissões ditas qualificadas são principalmente desempenhadas por homens e que os trabalhos atribuídos às mulheres «não têm qualidade», é, em parte, porque qualquer profissão, seja ela qual for, se vê de certa forma qualificada quando é realizada por homens (que, deste ponto de vista, são todas, por definição, de qualidade). (Bourdieu, 2013 [1998]: 77)

Excluídas dos assuntos públicos e económicos, as mulheres ficaram confinadas ao universo reprodutivo, doméstico e maternal, subjugadas pelas atividades produtivas encetadas pelos homens. Durkheim segue a mesma linha argumentativa ao referir que as funções da vida psíquica dissociaram-se: “um dos sexos monopolizou as funções afetivas e o outro as funções intelectuais” (1977 [1893]: 75). No entanto, o trabalho doméstico é o responsável por manter a solidariedade e a integração da família, assegurando os laços de parentesco. O facto de o trabalho doméstico da mulher não ter retribuição monetária contribui para o desvalorizar como se esse tempo de valor de mercado não tivesse importância para os membros da família (Bourdieu, 2013 [1998]: 117-118). Bourdieu afirma ainda que o papel da mulher doméstica é funcional e essencial à estabilidade social, sendo que a estabilidade da sociedade só é alcançada graças ao interior da instituição familiar.

De facto, até 1960 os investigadores sociais não se debruçavam sobre as temáticas referentes ao trabalho remunerado feminino (e muito menos ao trabalho doméstico, não remunerado) e à divisão sexual do trabalho por considerarem que por serem resultado da divisão de papéis sociais de género não detinham interesse académico. Jung e Happner

(2015: 253) evidenciam ainda a ausência de investigações relacionadas com o trabalho de mãe a tempo inteiro, isto é, o trabalho não remunerado. Acreditam que o motivo desta exclusão se relacione provavelmente com o facto de que as formas de trabalho não remuneradas tendem a ser desvalorizadas pelos investigadores. Contudo, no decorrer dos debates feministas surgem novas preocupações com o trabalho remunerado feminino e inicia-se o debate sobre o trabalho realizado no espaço doméstico que não era considerado produtivo, ao contrário do trabalho assalariado (Cruz, 2003: 35).

A reprodução e a esfera privada estão interligadas e associadas à identidade feminina enquanto a esfera pública e a produção são associadas à identidade masculina. Cruz refere que a família se constitui como um lugar de exploração económica das mulheres na qual se opera “uma apropriação material da força de trabalho das mulheres, já que elas fornecem um trabalho gratuito que produz serviços e mercadorias” (2003: 37). Contudo, na teoria marxiana, o trabalho doméstico é considerado improdutivo uma vez que não produz capital e que não é objeto de uma troca económica, apesar de ser fundamental numa sociedade capitalista. Núncio (2008: 39) segue a mesma linha ao referir que ao nível dos conceitos, a equiparação do trabalho ao emprego encerra em si a condição de remuneração através do salário. Todavia, esta questão vai para além do conceptual já que ao tratar como sinónimos trabalho e emprego revela-se uma valorização das atividades produtivas face às reprodutivas. Assim sendo, a desvalorização das atividades feitas pelas mulheres é reforçada. Apesar de implicarem um desgaste de energia física e mental não são reconhecidas como trabalho uma vez que não possuem a condição obrigatória de remuneração, fazendo com que a hierarquização dos papéis masculinos e femininos fique consagrada através da valorização económica e social dissemelhante atribuída às tarefas dos homens e das mulheres.

De facto, o número de mulheres a trabalhar de forma remunerada ultrapassou hoje o modelo tradicional do homem como trabalhador exclusivo da família (Lakhous e Kahla, 2016: 45). Contudo, tal não significa que na esfera privada os papéis de género se tenham alterado com a mesma intensidade. Inúmeros estudos indicam que apesar da participação laboral da mulher ter aumentado são elas que continuam a ser responsáveis pelas tarefas domésticas e pelo cuidado dos filhos (Lakhous e Kahla, 2016; Voydanoff, 1988; Ardoy, 2004; White, 1999; Núncio, 2008; Torres, 2004) sendo que o tempo dedicado às tarefas domésticas aumenta em proporção ao número de filhos: “the time spent on working home

increases from 4h14 (for a woman without children), to more than 8 hours (for a woman with 4 children or more)” (Lakhoua e Kahla, 2016: 54).

Voydanoff (1988: 751), com base nos dados recolhidos pela Universidade do Michigan e em entrevistas a casais empregados em Michigan, segue a mesma linha argumentativa ao sugerir que um maior número de filhos ou de crianças mais novas é associado a uma indisponibilidade física e mental para o trabalho bem como uma maior preocupação com o bem-estar das mesmas. Mais ainda, uma investigação realizada na Tunísia (Lakhoua e Kahla, 2016) indica ainda que o tempo gasto nas atividades relacionadas com o cuidado da casa afeta diretamente o tempo de descanso e de sono, que automaticamente decresce de acordo com o número de crianças. Inversamente, para os homens, o número de crianças não tem impacto no tempo dedicado ao trabalho doméstico ou ao descanso, apenas influencia o tempo dedicado ao trabalho remunerado que passa de 3h41 para 6h09 com quatro ou mais filhos. Para as mulheres acontece o oposto. O tempo dedicado ao trabalho remunerado aumenta quando não têm filhos, o que significa que o contexto familiar influencia significativamente a presença da mulher no mercado de trabalho. Todos estes fatores indicam o que foi teorizado como o conflito entre o trabalho e a família¹.

De acordo com Frone (2003) os indivíduos numa sociedade conseguem separar facilmente o domínio do trabalho e o domínio fora do trabalho. No domínio fora do trabalho existem vários subdomínios de papéis sociais expectáveis a esse mesmo indivíduo: a família, a religião, a comunidade, os passatempos, a escola. Os investigadores interessam-se sobretudo pela análise do balanço entre estes papéis e pela evidência de que detêm características como a permeabilidade e a flexibilidade, o que faz com que as fronteiras que os separam sejam muitas vezes transponíveis. Para além disso, a expectativa de fracasso no balanço entre estes papéis, considerado um fator de *stress* que influencia efetivamente o bem-estar, a saúde e os restantes domínios sociais, faz com que os investigadores decidam debruçar-se sobre a dinâmica entre balanço e conflito.

Quando se aplica a noção de balanço entre o trabalho e a família trata-se de representar a integração e a harmonia entre o trabalho e a família, significando pouco conflito ou interferência entre os papéis sociais em causa. O conflito entre o trabalho e a família, por outro lado, ocorre quando um dos domínios (*e.g.* o trabalho) tem um impacto

¹ Em inglês, *work-family conflict* (Voydanoff, 1988).

significativo noutro domínio da vida (*e.g.* a família). Segundo Frone (2003: 147) existem três modelos causais: o *spillover model* postula uma relação positiva entre o trabalho e a família, isto é, acontece quando a mudança num domínio provoca uma mudança paralela no outro domínio que sugere uma correlação positiva entre os valores do trabalho e da família; o *compensation model* que postula uma relação negativa entre o trabalho e a família sendo que a crescente insatisfação com um domínio (*e.g.* família) gera uma redução de tempo e de energia a esse papel que conduz a um aumento do tempo e de energia dedicado a um segundo domínio (*e.g.* trabalho) que serve para compensar as más experiências e falta de ganhos no primeiro domínio; por último, o *resource drain model* que postula igualmente uma relação negativa entre o trabalho e a família. O uso de recursos finitos como o tempo, a energia e a atenção num domínio (*e.g.* trabalho) reduz a disponibilidade dos mesmos recursos para serem utilizados noutro domínio (*e.g.* família).

Goode (1960), por outro lado, utiliza a noção de *role strain* para demonstrar a dificuldade em atingir as obrigações dos papéis sociais. O *role strain* é problematizado como uma negociação e um contínuo processo de seleção no qual o indivíduo o tenta reduzir:

For even when "the norms of the society" are fully accepted by the individual, they are not adequate guides for individual action. Order cannot be imposed by any general solution for all role decisions, since the total set of role obligations is probably unique for every individual. On the other hand, the individual may face different types of role demands and conflicts, which he feels as "role strains" when he wishes to carry out specific obligations. (Goode, 1960: 484)

Adicionalmente, o autor enfatiza que os indivíduos numa sociedade tendem a querer fazer o que é suposto fazerem, isto é, o que é expectável dada a sua condição. No entanto, quando existe uma oposição entre as obrigações dos papéis, forma-se um conflito. O *role strain* é deste modo considerado normal, uma vez que a totalidade das obrigações dos papéis sociais do indivíduo é demasiado exigente. O problema consiste em fazer com que o seu sistema de papéis seja maleável, isto é, manuseando as suas energias e habilidades para reduzir o seu *role strain* para proporções aceitáveis. As estratégias passam por determinar se/quando o indivíduo vai entrar ou sair de um determinado papel social ou em negociar dois papéis. O *role price* é um dado a ter em conta uma vez que o indivíduo irá apostar mais no papel que queira cumprir as suas obrigações em detrimento de outros papéis. Exemplificando, irá despende mais tempo e

energia no seu trabalho se esse fizer parte da sua realização pessoal. É de notar que Goode (1960: 491) indica que na sociedade “urbana” atual o indivíduo assume mais papéis do que na sociedade “primitiva” ou “camponesa” levando a que o *role strain* seja maior na contemporaneidade. Face à impossibilidade de conseguir satisfazer todas as obrigações sociais utiliza mecanismos para reduzir o seu *role strain*:

The form or pattern of his process may be compared to that of the economic decision: the allocation of scarce resources- role energies, time, emotions, goods-among alternative ends, which are the role obligations owed by the individual. The role performances which the individual can exact from others are what he gets in exchange. (Goode, 1960: 495)

Os resultados dos estudos científicos sobre o balanço entre o trabalho e a família tendem a demonstrar que o conflito que o trabalho provoca na família (*work-to-family conflict*) ocorre mais frequentemente do que o conflito que a família provoca no trabalho (*family-to-work conflict*) (Frone, 2003; Frone, et al., 1992). Greenhaus e Beutell (1985) propõem que o conflito entre o trabalho e a família é mais intensificado quando o indivíduo considera central e indispensável à sua vida um determinado domínio, isto é, quanto mais importante é o papel social para o indivíduo mais tempo e energia vai investir no mesmo o que significa menos tempo e energia para os restantes, gerando consequentemente mais conflito e menos equilíbrio entre os papéis.

Segundo Cinamon e Rich (2002), para muitos académicos o conflito entre trabalho e família é mais visível nas mulheres porque estas têm mais responsabilidades relacionadas com a vida doméstica e com os filhos, fruto da divisão dos papéis sociais que ainda hoje contribuem para as expectativas conservadoras relativas ao género feminino. Os autores constataam, através de um estudo cujos participantes eram homens e mulheres que trabalhavam nos sectores de *software* e *hardware* eletrónicos e de avogacia em Tel Aviv, que durante o processo de socialização relativo ao trabalho e à família os homens são incentivados a manter o seu papel de provedor da família enquanto a mulher é incentivada a perseguir o papel maternal, de cuidadora, educada na crença de que ser uma boa esposa e cuidadora da família é prioritário relativamente à independência financeira e desempenho profissional. Contudo, esta constatação não é linear uma vez que os mesmos autores admitem que apesar da socialização com base em papéis de género tradicionais alguns homens atribuem uma maior importância aos papéis relacionados com a família e existem mulheres que atribuem prioridade aos papéis relacionados com o

trabalho – apesar de defenderem que os seus estudos evidenciam que a maioria das mulheres se enquadram no perfil da família em oposição ao perfil do trabalho, relegado para os homens. White (1999), através da recolha de dados estatísticos do Canadá fornecidos pelo *General Social Survey of Canada* sobre diferenças de género no conflito entre o trabalho e a família, constatou ainda que os homens estão mais satisfeitos quando as esposas trabalham a *part-time* ou a *full-time* para além das responsabilidades que têm como mães. As esposas, por outro lado, estão mais satisfeitas com o balanço entre o trabalho e a família quando são mães e cuidadoras da casa a tempo inteiro ou quando o número de horas de trabalho é reduzido para menos de 20 horas por semana.

Mcelwain e Korabik (2005) referem que apesar desta tendência existem mudanças de género na sociedade relativamente ao trabalho. Não só as mulheres estão mais capacitadas para trabalhar fora de casa como os homens estão mais capacitados na assunção de responsabilidades dentro de casa. Não obstante, na análise de questionários de homens e mulheres canadenses que trabalham nas áreas de telecomunicações, engenharia e economia, é estimado que é mais fácil reduzir o número de horas gastas com as responsabilidades familiares uma vez que estas têm mais flexibilidade do que as responsabilidades relacionadas com o trabalho. Ao mesmo tempo, constata-se que quanto mais horas o indivíduo gasta em atividades laborais maior o conflito entre o trabalho e a família.

A investigação conduzida por Voydanoff (1988) evidencia que os homens trabalham mais horas do que as mulheres (47 horas versus 39 horas semanais). Em compensação, as mulheres gastam mais tempo em tarefas relacionadas com a família do que os homens (30 horas versus 13 horas de trabalho doméstico e 18 horas versus 12 horas no cuidado dos filhos). O autor identificou igualmente que as características mais relacionadas com o conflito entre o trabalho e a família são o número de horas e as exigências de trabalho, nomeadamente, a necessidade de se trabalhar rápido e de forma intensa levando a um elevado gasto de energia dedicado à vida profissional. Os casais com filhos são frequentemente mais associados ao conflito entre o trabalho e a família do que os casais sem filhos.

De facto, existem autores (Ardoy, 2004; Nuncio, 2008) que aplicam a expressão “mulheres em dupla jornada” para evidenciar a sua demanda em conciliar o trabalho (quer remunerado, quer doméstico) e a família:

Que todavía son las mujeres quienes desempeñan una parte desproporcionada de las tareas domésticas. Que tienen ahora más trabajo que nunca, hasta el extremo que podríamos hablar de una “doble jornada laboral” («función de cuidadora del hogar y de la familia» y «función de trabajadora fuera del hogar»). Estas situaciones inducen a pensar que, aunque en los últimos años han cambiado las percepciones sociales sobre el trabajo y la familia, no lo han hecho al mismo ritmo como lo ha hecho el mercado de trabajo a consecuencia de la mayor participación de las mujeres en él. (Arday, 2004: 118)

Tais situações, de acordo com Arday (2004), potenciam conflitos entre os casais por não existir um comportamento igualitário nas tarefas dedicadas ao espaço doméstico. Poder-se-á supor, seguindo este argumento, que os casais com maior negociação de papéis enfrentariam um menor conflito entre o trabalho e a família, contrariamente ao que se sucederia em casais com uma intensa hierarquização de papéis.

Não obstante, Ribeiro e Pimenta (2014) clarificam que determinados autores rejeitam percecionar o balanço entre o trabalho e a família apenas como conflito, demonstrando que o desempenho de múltiplos papéis poderá gerar ganhos significativos psicológicos, monetários, entre outros, apesar dos indivíduos gastarem energia e tempo na realização dos papéis. A hipótese expansionista, tal como foi teorizada, admitiu a existência de efeitos positivos e de uma valorização na interface família-trabalho. Nas suas construções teóricas destaca-se o enriquecimento, que assume que “o envolvimento numa esfera (trabalho ou a família) implicaria ganhos em termos de experiências, competências e oportunidades que potenciariam o seu crescimento e melhor funcionamento na outra esfera (família ou trabalho)” (2014: 22).

Tendo em vista o equilíbrio inter-papéis, os indivíduos utilizam estratégias que cruzam frequentemente papéis sociais: a redução das exigências pode ser balanceada através da diminuição das horas de trabalho, a recusa de viagens de trabalho e, inversamente, o aumento dos recursos pode ser potenciado pelo aumento das horas de trabalho, a contratação de um serviço para cuidar dos filhos e a tentativa de aumento da rede de suporte familiar ou da vizinhança (Ribeiro e Pimenta, 2014)².

² No entanto, segundo as mesmas autoras, é importante saber se a utilização dos benefícios laborais por parte dos colaboradores é percecionado pela chefia como algo negativo uma vez que, de outra forma, os indivíduos podem ter medo de utilizar alguns desses benefícios devido ao risco de serem prejudicados na carreira ou perderem o emprego (*e.g.* redução de horário, tirar o dia quando o filho adoece, não ficar na reunião por ter que ir buscar o filho à escola, entre outros). De facto, a implementação de práticas amigas da família cujas categorias como a flexibilidade de trabalho, as licenças de trabalho e a assistência no cuidado de dependentes poderão estar condenadas ao insucesso se os trabalhadores considerarem o clima

Núncio (2008) preconiza a afirmação de Touraine (2000) de que a separação da divisão entre a vida pública e a vida privada constitui um grande desafio da contemporaneidade já que apenas se dará a verdadeira transformação da vida pública, social e política se esta partir da experiência do privado levando à criação de uma nova cultura igualitária assente na ultrapassagem da dicotomia entre o público e o privado, bem como os modelos de ética feminina do cuidado e da ética masculina da justiça:

O reconhecimento da complementaridade entre estes dois modelos éticos constitui-se como um fator determinante, para a afirmação de novas representações sociais acerca dos papéis de género, em conformidade com o princípio da equidade, preconizado pelos feminismos atuais. (Núncio, 2008: 35)

De facto, relativamente aos comportamentos masculinos socialmente expectáveis, a mudança e a parcela de tempo dedicada ao trabalho doméstico e familiar é muito inferior comparativamente ao aumento generalizado da parcela de tempo feminino relativa ao trabalho profissional. A vida da maioria das mulheres reparte-se entre a articulação destas duas dimensões que se revela difícil. Por um lado, confrontam-se com a persistência do “mito do eterno feminino” (Bourdieu 2013 [1998]), isto é, o cuidado à família, a centralidade da maternidade e os comportamentos orientados para os afetos; por outro lado, esforçam-se por se afirmarem numa nova dimensão do feminino, isto é, a sua independência face à família e a valorização do trabalho profissional. É neste conflito interno que toma forma o sentimento de culpa, amplamente referenciado quando o tema é a conciliação entre a vida familiar e a vida profissional (Núncio, 2008: 69). Amâncio (2010: 128) evidencia que a coexistência entre o discurso igualitário e o da natureza feminina resulta na necessidade, na opinião das mulheres, que estas consigam conjugar a competência da maternidade com uma competência no trabalho igual ou superior à dos homens, o que se traduz numa imagem de supermulher cujo irrealismo poderia justificar a sua inviabilidade prática.

organizacional da empresa como hostil. Estas só poderão ser consideradas aliadas na redução do conflito entre o trabalho e a família se resultarem na confiança e segurança do trabalhador perante a sua chefia.

1.2. A experiência migratória no conflito entre o trabalho e a família

Nas últimas décadas os países ocidentais testemunharam um aumento significativo de casais a trabalharem em simultâneo. Concomitantemente, os investigadores tentam compreender como é que o facto de ambos os membros do casal trabalharem em simultâneo afeta o seu bem-estar e o das respetivas famílias. Ao mesmo tempo, a massa de trabalhadores torna-se etnicamente diversa, fruto das migrações contemporâneas. Um grande número de investigações tem-se concentrado no segmento populacional maioritário e ainda se sabe pouco sobre a forma como grupos étnicos com contextos culturais, religiosos e de classe diferentes são afetados pelo conflito entre o trabalho e a família (Roehling et al., 2005; Kamenou, 2008; Dyera et al., 2011).

Bradley, Healy e Mukherjee (2005) referem que o aumento do trabalho feminino, especialmente das mães, impossibilita o seu envolvimento no ativismo comunitário e na participação política uma vez que ao terem um duplo papel de trabalhadoras e cuidadoras do lar e dos filhos pouco tempo e recursos físicos e psicológicos sobram para outras atividades. Os autores analisam grupos minoritários de mulheres sul asiáticas, africanas e originárias das Caraíbas que vivem na Inglaterra e que são membros de uma união ativa comunitária para demonstrar o balanço entre o trabalho, a família e as atividades de voluntariado. Para muitas destas mulheres o trabalho encerra experiências relacionadas com o racismo e sexismo e de decisões baseadas em discriminação. Frustradas e conscientes da sua vulnerabilidade laboral, tornaram-se ativas na união, apercebendo-se que as suas aspirações estavam bloqueadas devido à sua condição étnica. A união tornou-se a sua carreira alternativa. À semelhança dos autores anteriores, constata-se através da sua investigação que a etnicidade combinada com o género produz circunstâncias específicas que diferem da maioria das trabalhadoras. As mulheres originárias das Caraíbas encontravam-se sem o seu parceiro em Inglaterra, sendo as únicas responsáveis pelo cuidado dos filhos e do trabalho doméstico. Por outro lado, nas sul asiáticas, apesar do divórcio ou separação ser menos comum, os autores creem que as expectativas culturais acerca do papel da mulher também colocam restrições na gestão do tempo das mulheres casadas.

Dale (2005) tomou como estudo de caso as mulheres paquistanesas e bangladeshis que cresceram na Inglaterra. Estas mulheres tomam como evidente que as trabalhadoras asiáticas têm que ser mais qualificadas do que as trabalhadoras inglesas para terem uma expectativa de sucesso semelhante. Simultaneamente, a visão tradicional por parte das

populações asiáticas de Oldham de que as mulheres não devem trabalhar fora de casa constitui um entrave para a entrada das mulheres no mercado de trabalho. Deste modo, as mulheres que pretendem trabalhar têm que frequentemente justificar a sua decisão à sua família e comunidade. As mais qualificadas aparentam ser mais confiantes e motivadas para contrariar esta visão tradicional e utilizam o Alcorão como argumento. Ao distinguir tradição e religião demonstram que não existe incompatibilidade em ser uma muçulmana devota e ter um trabalho profissional e que esta crença não passa de uma tradição baseada em valores ultrapassados e da falta de abertura de mentalidade da comunidade:

A Pakistani law graduate had maintained her career and worked full-time despite having a young child and facing very strong opposition from her parents-in-law. She was strongly opposed to 'sitting at home' and being dependent on her husband. In defining her position she stressed that her opposition was to tradition, not religion (Dale, 2005: 240).

Ao longo das entrevistas, foi-lhe afirmado que as mulheres asiáticas dão mais prioridade à família do que as mulheres inglesas revelando em simultâneo a importância do trabalho remunerado que lhes proporciona reconhecimento individual. Por outro lado, admitem que após o casamento a sua individualidade é ameaçada quando vão viver com os sogros.

De acordo com o mesmo autor, as mulheres paquistanesas e bangladeshis que não têm filhos demonstram níveis similares de atividade económica face às trabalhadoras inglesas (90% são economicamente ativas). No entanto, mulheres paquistanesas e bangladeshis que são casadas mas que não tem filhos têm uma atividade económica de 66%, consideravelmente menor do que as mulheres brancas na mesma categoria (83%). É entre as mulheres paquistanesas e bangladeshis que são casadas e que têm filhos que a atividade económica é menor (cerca de 10%) comparativamente às mulheres brancas (72%). Estes dados indicam que as responsabilidades familiares são uma influência mais importante para a atividade económica das mulheres paquistanesas e bangladeshis do que para as restantes.

Para além dos níveis de atividade económica serem diferentes e das pressões familiares a que são sujeitas que tornam ainda mais complexa a conciliação entre o trabalho e a família, o facto dos festivais do Islão e dos festivais cristãos não coincidirem

constitui uma dificuldade adicional em termos da gestão de tempo fora do trabalho remunerado.

O autor conclui que em contraste com a geração das suas mães, onde a família constituía uma prioridade e as ofertas de emprego eram mais escassas fora de casa, as mulheres mais jovens que foram educadas em Inglaterra encaram o trabalho remunerado como um meio para atingir independência e autoestima, mesmo que tal implique a existência de conflitos familiares. Deste modo, as mulheres paquistanesas e bangladeshis, em comparação às mulheres inglesas, enfrentam mais dificuldades na gestão entre o trabalho e a família:

These include a cultural context where, traditionally, a woman is still expected to give priority to family and domestic life and a workplace culture that, typically, makes few concessions to requirements for player difficulties or for holiday during *Eid* celebrations or for *Haj*, for example. These women therefore experience additional constraints both at home and at work (Dale, 2005: 244).

Kamenou (2008) segue a mesma linha argumentativa dos autores acima referidos ao defender que as mulheres de etnias minoritárias têm que ser assertivas e confiantes e, ao mesmo tempo, têm mais hipóteses de serem integradas e aceites se forem ocidentalizadas em termos de aparência, comportamento e linguagem: “they believed that they had to demonstrate appropriate professional behaviours and present themselves in specific, ‘non-ethnic’ ways” (Kamenou, 2008: 106). Em casa, têm frequentemente que cumprir mais tarefas comunitárias e religiosas para além dos cuidados familiares do que os homens.

Um número elevado de participantes do seu estudo confessou que as suas experiências podem ser únicas e diferentes das suas colegas brancas devido a diferenças culturais e sociais. O seu estatuto minoritário em termos de etnicidade, cultura e religião em conjunto com as responsabilidades parentais *mainstream* afetam as suas experiências familiares e laborais fazendo com que as esferas entrem em conflito. A esfera religiosa encerra igualmente um desejo de maior envolvimento, muitas vezes frustrado por falta de tempo, cujo papel secundário na vida quotidiana é criticado por outras mulheres que consideram que as mulheres asiáticas devem ser responsáveis pelas atividades familiares e religiosas. Acusadas pelas colegas de priorizar o desenvolvimento da sua carreira, as suas escolhas refletem uma desistência nos deveres comunitários, influenciadas pela

cultura ocidental e traindo a sua cultura e religião. A pesquisa destes autores indicou que o mundo da casa e do trabalho eram mais distantes nas situações em que as mulheres étnicas se envolviam ativamente na comunidade religiosa.

Dyer, McDowell e Batnitzky (2011) debruçam-se ainda sobre a experiência das trabalhadoras migrantes cujo trabalho nos serviços de baixo pagamento tornam o balanço entre o trabalho e a família para outros possível, em Londres. A concentração de mulheres, em particular negras ou de minorias étnicas da classe trabalhadora que trabalham em empregos precários e de baixo custo é certamente causada em parte pelas responsabilidades do cuidado genderizadas e relegadas ao universo feminino. O cuidado como um produto ou mercadoria implica que a força laboral forneça esse cuidado em troca de um pagamento económico. Muitas vezes, o balanço entre o trabalho e a família de mulheres da classe média assenta no trabalho de cuidar (enfermeiras, trabalho doméstico, amas) fornecido por outras mulheres (da classe trabalhadora, negras ou pertencentes a minorias étnicas, mulheres migrantes) que são vistas apenas como trabalhadoras e não como mães ou membros de uma família. Por sua vez, estas mulheres têm que conciliar o seu próprio trabalho e família, frequentemente através de distâncias consideráveis quando deixam os seus filhos nos países de origem (Baldassar, Baldock, Wilding, 2007). Determinadas mulheres consideram o trabalho remunerado como emancipatório e/ou encaram o trabalho como um impedimento para realizar a sua maternidade. As estratégias utilizadas por estas mulheres passam pela delegação dos cuidados dos filhos a membros da família extensiva.

No contexto cabo-verdiano, Åkesson, Carling e Drotbohm (2012) dão conta precisamente da maternidade transnacional que algumas mães trabalhadoras encetam, estabelecendo uma divisão entre a mãe biológica que, para trabalhar no exterior, relega o cuidado dos filhos e a mãe que cria os filhos enquanto a sua estadia no exterior, estabelecendo-se uma relação de co-maternidade. A pessoa de preferência é frequentemente a avó materna. Em alternativa, poderão ficar com a irmã ou uma amiga da mãe biológica e, em alguns casos, a madrinha da criança. É expectável que a mãe biológica envie remessas para sustentar os gastos relacionados com o crescimento da criança.

Por outro lado, Bonizzoni (2014) desenvolve um estudo sobre mães trabalhadoras migrantes latino-americanas e do leste europeu que têm pelo menos um filho ao seu cuidado a viver em Milão. As profissões destas mulheres concentram-se nas áreas de

trabalho doméstico, trabalho de limpeza, assistente de enfermeiras e empregadas de mesa. A segregação laboral que assenta em baixos salários e em fracos direitos laborais devido à natureza informal da sua migração encontra-se presente nesta análise. A autora indica que algumas mulheres desistem do trabalho devido às responsabilidades maternas que são incompatíveis com os horários laborais. Mais ainda, são as mulheres que face a uma negociação por parte do casal são incentivadas pelo marido a diminuir a sua carga horária para conseguir fornecer os cuidados necessários aos filhos.

Em Portugal, Wall e José (2004: 617) investigam famílias imigrantes de origem africana (na sua maioria Cabo-verdiana) em que os homens trabalham sobretudo no sector da construção civil e as mulheres no sector de limpeza e de restauração. As autoras propõem uma análise comparativa de trabalhadores migrantes com filhos residentes em França, Finlândia, Portugal e Itália. Concluem que a vulnerabilidade e as estratégias para conciliar o trabalho e a família variam de acordo com:

1) a qualificação dos sujeitos migrantes – os migrantes altamente qualificados são objeto de pressão em termos de horas de trabalho extensivas mas são os menos vulneráveis na gestão do conflito. Em contrapartida, os migrantes menos qualificados apresentam mais pressão relativamente ao trabalho devido aos baixos salários que impedem a contratação de auxílio de cuidados e às horas atípicas de trabalho que dificultam a gestão do conflito;

2) a estrutura familiar – casais vs pai ou mãe solteiros, cuja vulnerabilidade é acentuada com a primeira geração de migrantes não qualificados ou em refugiados. É aqui que os pais solteiros com filhos mais jovens apresentam uma elevada exclusão social e de negligência infantil;

3) a etnicidade, no sentido em que racismo acentuado e fortes disparidades culturais, muitas vezes associados a uma migração informal de trabalhadores, reforçam a segregação dos mesmos;

4) a presença ou ausência de redes familiares próximas. Quando existem, constituem um suporte importante para ajudar as famílias na conciliação das suas responsabilidades;

5) por último, o género. A desigualdade de género emerge como um fator relevante na gestão e negociação de estratégias de conciliação.

Neste sentido, existem evidências que permitem constatar que as noções de pertença e de identidade de diáspora dos migrantes são produzidas e transformadas através da participação e continuidade da família. As dinâmicas e as interações complexas entre o lar étnico e a família promovem uma base em que os migrantes reproduzem e negociam valores culturais sobre a identificação étnica e os papéis e responsabilidades das tarefas relacionadas com o cuidar (Evereti e Ryan, 2011: 361-362).

De facto, os laços familiares e as responsabilidades morais dos mesmos são negociados dentro da vida familiar. As famílias tomam decisões sobre a participação no mercado de trabalho, a distribuição entre o cuidado dos filhos e o trabalho doméstico, entre outras questões. Estas decisões morais são ainda frequentemente ambíguas no sentido em que pode haver mais do que uma resposta correta de acordo com os contextos, isto é, as lógicas de responsabilidade variam de acordo com grupos sociais particulares em função da sua etnicidade e com as áreas geográficas em questão (Duncan e Irwin, 2004: 397).

Será interessante constatar se - apesar das entrevistadas no âmbito desta dissertação serem descendentes de imigrantes - existem elementos comuns entre o descrito pelos autores ao longo deste capítulo e os testemunhos fornecidos pelas mesmas, nomeadamente referentes aos fatores etnicidade e género na conciliação entre o trabalho e a família.

2. Os processos migratórios da diáspora hindu

2.1. A tríade Índia, Leste Africano e Europa: uma breve contextualização histórica dos percursos indianos/hindus

Apesar das populações do Sul da Ásia se deslocarem há mais de 2000 anos, só nos séculos XIX e XX se assistiu a um fluxo intensivo de migrantes e ao estabelecimento de populações indianas/hindus fora do subcontinente africano. As áreas geográficas com um número mais significativo destes migrantes são o Reino Unido e a Europa, África, Sudeste Asiático, Médio Oriente, Caraíbas e América Latina, América do Norte e no Pacífico, por ordem decrescente (Clarke, Peach e Vertovec, 1990; Lal, 1998).

De acordo com Jayawardena (1973) a primeira fase da migração indiana, durante o século XIX e o princípio do século XX, foi condicionada pelo imperialismo colonial, no qual milhares de indianos foram transportados do nordeste e do sul da Índia para as Caraíbas, África do Sul, Ceilão, Malásia e Fiji enquanto trabalhadores recrutados. A segunda fase, no período pós-colonial, a meio do século XX, caracteriza-se pela migração autónoma de empreendedores comerciais, camponeses sem terra e artesãos que queriam migrar para cidades comerciais e industriais como o Leste de África, o Canadá e a Inglaterra e pelos fluxos migratórios dos descendentes de indianos estabelecidos nas colónias ocorridos na sequência dos movimentos de independência. Este processo migratório caracterizou-se por uma migração em cadeia onde os migrantes eram recrutados através de relações de parentesco e vizinhança.

Clarke, Peach e Vertovec (1990: 1-11) distinguem quatro tipos de migração que descrevem o percurso migratório indiano no século XIX e princípio do século XX. Em primeiro lugar, a migração que resultou do recrutamento de trabalho levado a cabo pelo império colonial britânico, francês e holandês, após a abolição da escravatura que forçou os produtores de cana-de-açúcar coloniais a procurar uma nova massa trabalhadora barata e controlável. A crise de fome, o colapso da indústria têxtil, o aumento de desemprego e o surgimento de crises económicas sentidas no nordeste da Índia constituíram motivos significativos para a migração. Deste modo, esta mudança implicou a deslocação de milhares de indianos oriundos no norte e sul da Índia para as plantações coloniais onde trabalhavam por um período mínimo de 5 anos (sendo o contrato renovado frequentemente). Era-lhes fornecido salário básico, alojamento, comida e alguns cuidados médicos e, dependendo do tipo de contrato, uma passagem de retorno para a Índia (Van Der Veer e Vertovec, 1991: 150). Maioritariamente hindu (cerca de 85%) mas seguindo

o Hinduísmo de forma heterogénea e tendo como origem diversas regiões do Norte da Índia, esta população experienciou um processo de homogeneização interna, cultural e religiosa nas sociedades de acolhimento. A pressão exercida sobre os trabalhadores nas plantações coloniais afetaram as suas relações sociais e práticas culturais levando a modificações na estrutura de parentesco, nos papéis desempenhados pelas mulheres e, principalmente, à desintegração do sistema de castas bem como à diminuição da importância do referencial *jati*. Com pouca influência económica, marginalizados social e culturalmente, os migrantes indianos/hindus das plantações mantiveram, apesar de tudo, um capital simbólico e uma herança religiosa e cultural, através de *pujaris* e líderes bramânicos que conduziram um processo de bramanização das práticas e rituais, apesar das estratégias de integração a que foram sujeitos (Vertovec, 1989: 97; Clarke, Peach e Vertovec, 1990: 9).

Em segundo lugar, a migração resultante de outros sistemas de contrato de trabalhadores utilizados no sudeste asiático e no Ceilão, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, que provocou uma deslocação de milhões de indianos para fora da Índia. As características inerentes aos contratos de trabalho tais como a sua menor duração, a sua natureza sazonal e a proximidade geográfica entre a Índia e os países de acolhimento incitaram a que a maioria dos migrantes recrutados retornassem aos países de origem (Clarke, Peach e Vertovec, 1990: 5).

Em terceiro lugar, a migração provocada pelo desenvolvimento capitalista e da urbanização das colónias que possibilitou a migração e a inclusão de indianos ligados ao comércio que continuaram a manter ligações com os seus espaços de origem. Na sua maioria de origem *gujarati* e *punjabi*, estes migrantes e os seus descendentes mantiveram a referência identitária ao *jati* e conservaram o casamento entre castas bem como determinados rituais relacionados com a pertença de casta. A sua constituição enquanto classe média urbana com recursos económicos e sociais e a manutenção de contactos com a Índia permitiu-lhes reconstruir um Hinduísmo menos influenciável por elementos contextuais e menos homogéneo em comparação com o contexto colonial das plantações (Bastos e Bastos, 2002: 131-132; Malheiros, 1996: 127).

A migração indiana/hindu para o Leste Africano, propiciada pelo império colonial inglês, consistiu no recrutamento de trabalhadores para a construção ferroviária entre Mombasa e o Uganda (entre 1896 e 1931) e, por outro lado, num fluxo significativo de comerciantes *gujaratis*. O desenvolvimento da economia colonial, o aparecimento de

novas cidades e a inserção dos nativos africanos no sistema monetário gerou novas oportunidades no comércio e na indústria que os *gujaratis* aproveitaram. Em 1901, 80% dos 35 mil indianos residentes nas colónias britânicas do Leste Africano eram *gujaratis* (três quartos dos quais hindus, sobretudo da casta *vania*, *bhatia*, *lohana* e *patidar*) (Bastos e Bastos, 2001: 197). A maioria dos migrantes era do sexo masculino apesar de durante o processo de consolidação e estabilização da posição económica e social dos *gujaratis* nas colónias haver uma reunificação familiar no país de acolhimento.

Não é de excluir, no entanto, a existência de migrantes estabelecidos em Moçambique cujo espaço de referência era a ilha de Diu, cujas castas *fudamiá*, *khania*, *koli*, *sutar*, *kharva*, *bhoi*, *vanja* e *vania* se contrapunham com as castas *lohana*, *vania* e *bathia* pertencentes aos sistemas locais de casta do Gujarat que produziram a mobilização de estratégias de competição e hierarquização identitária entre os vários subgrupos em presença. Nas suas lutas identitárias internas, a pertença a determinada casta de um sistema local de castas constituiu um fator significativo demonstrativo da heterogeneização do grupo. A pertença a uma determinada casta exclusiva de Diu, a uma casta *divesha* mas ligada ao Gujarat através de padrões matrimoniais, ou a uma casta exclusiva de outros sistemas locais de casta ganhou importância na estruturação de estratégias identitárias intra-grupais entre hindus. A diferenciação entre *diveshas* (devotos da deusa hindu, mediadora entre os dois grandes deuses *Vishnu* e *Shiva*) e *gujaratis* (de orientação religiosa tendencialmente vishnuíta) – pertencentes a castas inexistentes em Diu como os *lohana*, os *bhatia* ou os *patidar* – constituíram um organizador nas competições identitárias, sendo reeditado mais tarde em Portugal (Bastos e Bastos, 2002: 132; Bastos e Bastos, 2001: 40-41).

No entanto, apesar de terem construído uma posição socioeconómica favorecida no leste africano na década de 60 (no início do fim do império colonial europeu em África) 60% dos asiáticos, aquando os processos de descolonização, perdem grande parte dos seus bens económicos, sentem-se identitariamente ameaçados e fogem ou são expulsos. Alguns retornam à Índia, os detentores de especialização profissional partem para os Estados Unidos e a maioria opta por migrar para o Reino Unido (Bastos e Bastos, 2001: 303).

A história dos percursos migrantes da família das minhas interlocutoras *gujarati-lohana* inicia-se neste período e situa-se neste tipo de migração, sendo que os seus avós

deslocaram-se da Índia para Moçambique e, em seguida, durante o processo de independência de Moçambique, os pais migraram para Portugal.

Na segunda fase do fluxo migratório indiano, durante o século XX e principalmente após a segunda Guerra Mundial, ocorreram migrações nas décadas de 50 e 60 sobretudo em direção a Inglaterra devido à sua expansão económica e ao consequente aumento de emprego. Em finais de 60 e até meados de 70, ocorreram migrações encetadas por indianos cujos antepassados se estabeleceram durante décadas no Leste Africano - tendo como destino sobretudo Inglaterra mas também Portugal - em consequência dos processos de africanização desenvolvidos no Quénia, no Uganda e em Moçambique. Estes processos consistiam na implementação de medidas que favoreciam as populações locais no acesso à educação, emprego, entre outros, discriminando se necessário as minorias presentes no território (Malheiros, 1996: 131).

No caso português, Moçambique foi o principal ponto de partida (Dias, 2016). Com a instabilidade e insegurança social e política ocorrida aquando dos processos de descolonização e após a revolução de Abril de 1974, uma parte significativa das populações de origem indiana abandona Moçambique mas será apenas durante os anos 80 que se verifica a entrada mais significativa destes migrantes em Portugal (Bastos e Bastos, 2001; Lourenço e Cachado, 2012; Monteiro, 2007). Começaram por se fixar em áreas urbanas (nomeadamente Lisboa, Porto e Coimbra) e residiam em grande parte nas zonas de habitação degradada pluri-étnicas ou em bairros de habitação vertical menos dispendiosos, reproduzindo agregados domésticos onde predominam ainda a família extensa e/ou múltipla e cujo principal rendimento provém do sector da construção civil, do comércio ambulante e do comércio fixo (Bastos e Bastos, 2001: 42).

Segundo Bastos e Bastos (2001), no final da década de 80 podemos distinguir duas estratégias identitárias subjacentes à reconstrução do Hinduísmo em Portugal. A primeira, durante quase duas décadas, é definida por uma postura hindu de fechamento e autossuficiência identitários, por uma tentativa de invisibilização perante a sociedade portuguesa e de tensões entre hindus, por uma monopolização do poder simbólico e de tradições rituais pelo género feminino, pela valorização de certas práticas relacionadas com o Hinduísmo popular e pela diminuição do elemento brâmane nos quotidianos hindus. A segunda estratégia, no início da década de 90, caracteriza-se por uma abertura aos poderes locais; por uma postura de competição face a outros grupos étnicos de origem indiana (muçulmanos, ismaelitas); por um aumento da visibilidade hindu face à sociedade

portuguesa; pela tentativa inicial de bramanização e desqualificação de práticas associadas ao Hinduísmo popular (protagonizado por um subgrupo oriundo de Gujarat, de casta *lohana* e possuidor de meios económicos) e pelo desencadear de diferenciações e tensões intracomunitárias anteriormente inibidas, nomeadamente pelos *gujarati/lohana*. Estes grupos marcaram a sua diferença identitária perante o resto da comunidade através de uma participação individualizante na construção do novo templo urbano e de um papel na direção da comunidade, por uma orientação religiosa preferencialmente vishnuíta e pela contratação de um ritualista brâmane/teólogo que procura introduzir performances bramânicas, bem como intensificar a polarização socio-religiosa por via das oposições puro/impuro, bramânico/popular, vishnuíta/shivaíta (Bastos e Bastos, 2001: 204-205).

Reagindo, o grupo liderado por castas de Diu e por dissidentes *lohanas* resistem à estratégia hierarquizadora dos *gujarati/lohana* através da manutenção dos seus próprios espaços de culto, - por um pequeno *mandir* sediado num bairro de lata cuja *pujari* é uma mulher *divesha*, pertencente a uma casta de pedreiros e, por isso, desqualificada pelos discursos de pureza – da utilização de um brâmane que presta serviços a todas as castas residentes em Portugal e, em competição com a direção do novo templo, esforça-se por fundar um novo *mandir*, dedicado ao deus *Shiva* (Bastos e Bastos, 2002: 134).

Fruto da recriação das características da tradição hindu-*gujarati* em Moçambique, pode-se descrever as práticas religiosas dos hindus residentes em Portugal, de acordo com Bastos e Bastos (2001: 200-201)³.

De facto, os migrantes não importam apenas elementos oriundos da Índia ou ocidentais mas selecionam ou rejeitam elementos do referencial de partida, o que indica que os mesmos interpretam a sua religião e encetam estratégias que os permitem definir-

³ 1. Celebrações no calendário hindu-gujarati na comunidade que possuem uma expressão pública que, em simultâneo, têm uma expressão doméstica oficiada pelos casais ou apenas pelas mulheres como sejam o *diwali*, *holi*, *navaratri*, *Krishna janmashtani*, *mahashivaratri* ou *purushottam mass*. 2. *Pujas* diários preferencialmente de manhã e ao crepúsculo executados quer nos espaços de culto (*mandir*), quer nos templos domésticos. 3. Celebrações relacionadas com o ciclo vital simbólico oficiadas pelas mulheres e pelos homens e mulheres da casta e realizadas através de uma mediação bramânica obrigatória. 4. Celebrações relacionadas com a apropriação do espaço doméstico executadas pelo brâmane mas também, em excepções, pelos próprios casais. 5. Evocações ritualizadas das deusas de linhagem de cada casta acompanhadas de visitas rituais aos seus templos próprios. 6. Celebrações periódicas e micro-familiares denominadas *vrata cathá* executadas exclusivamente por mulheres, sem a presença de um ritualista masculino. 7. Práticas terapêuticas relacionadas com a prevenção e cura do mau-olhado. 8. Práticas de feitiçaria. Em muitas das celebrações acima indicadas é frequente ocorrerem performances de possessão dramatizadas quase exclusivamente por mulheres que ao emitirem conselhos e diretivas aos devotos têm em vista a resolução dos seus problemas pessoais e familiares.

se dentro e fora do seu grupo. Deste modo, o Hinduísmo adquire novas especificidades simbólicas e identitárias de acordo com o contexto (Vertovec, 2000).

2.2. A desterritorialização do Hinduísmo: algumas considerações sobre a diáspora hindu

O termo diáspora tem a raiz etimológica no grego *diaspeirein* que significa, de acordo com o *Oxford English Dictionary*, dispersão. O dicionário inglês atribui a sua ligação ao fenómeno de dispersão judaica desde a sua origem bíblica (localizada em Israel) e define diáspora como um grupo de pessoas que reside fora do seu espaço de origem tradicional. Porém, no decurso da década de 90, o fenómeno da globalização bem como os movimentos transnacionais inspiraram as discussões centradas no termo que levaram a que o mesmo fosse utilizado para descrever grandes movimentos transnacionais, o seu estabelecimento e novas estratégias de adaptação (Cohen, 2008 [1997]; Clifford, 1994; Vertovec, 2009). O termo hoje é utilizado para descrever uma população que é desterritorializada ou transnacional, isto é, cujas origens culturais são de um país que não é o país onde residem atualmente e cujas ligações sociais, económicas e políticas atravessam as fronteiras dos estados-nação (Vertovec, 2000).

De facto, o conceito de diáspora nas ciências sociais começou a ser discutido nas últimas décadas do século XX, entrando em debates sobre o assimilacionismo expectável pelos imigrantes nos países de acolhimento, sendo gradualmente desvalorizado na década de 70 perante a resistência face às estratégias assimilacionistas, ao desenvolvimento de sentimentos comunitários e à manutenção de tradições culturais e religiosas por parte dos imigrantes (Cohen, 2008 [1997]; Clifford, 1994; Vertovec, 2009).

Objecto de grande contestação teórica, Cohen (2008 [1997]: 1-2) identifica as quatro fases nos estudos sobre o termo diáspora. Na primeira fase o termo diáspora foi confinado aos estudos sobre a experiência judaica. Numa segunda fase, nos anos 80, o termo serviu para descrever diferentes categorias de pessoas como expatriados, exilados, refugiados políticos e imigrantes bem como minorias raciais e étnicas. A terceira fase surge nos anos 90 na sequência das críticas apontadas à segunda fase por críticos teóricos que se esforçaram por identificar dois blocos que delimitam e demarcam o termo diáspora: a terra natal e a comunidade religiosa/étnica (*homeland* e *ethnic/religious community* em inglês). Sublinhavam ainda a importância da ideia de que as identidades se desterritorializam, são construídas e desconstruídas de forma flexível e complexa. Na passagem do século XX para o século XXI o termo entrou na sua fase de consolidação, em que as críticas dos teóricos construtivistas foram parcialmente aceites e onde é marcante a reafirmação da diáspora, incluindo os seus elementos base, as características comuns e os seus tipos ideais. De acordo com o mesmo autor, as diásporas detêm, entre

outras, as seguintes características comuns: a separação da terra natal, por vezes traumática; um mito da terra natal baseado numa memória coletiva; uma idealização da terra ancestral; um movimento de retorno ou pelo menos uma conexão contínua; uma consciência de grupo étnico intensa; uma relação atribulada com as sociedades de acolhimento e uma sensação de coresponsabilidade com membros coétnicos de outros países.

Werbner mobiliza o termo *complex diasporas* para descrever as novas diásporas do mundo moderno pós-colonial, tal como a diáspora sul asiática. Para a autora, estas diásporas são culturalmente, linguisticamente, religiosamente e politicamente complexas:

Their borders are porous, their identities multiple, intersecting and in constant flux, shifting situationally. Nevertheless, they do not simply assimilate. Instead, they retain passionate attachments to aesthetic, religious and national modes of living in the world (2010: 77).

De acordo com Vertovec (2000) o Hinduísmo é uma religião maleável cujo processo de transformação de crenças e práticas, fruto de eventos históricos, é tão antigo quanto o mesmo. Deste modo, o Hinduísmo vivido fora da Índia apresenta-se enquanto uma diáspora contextual sendo que a forma como é efetivamente vivido pelos crentes modifica-se de acordo com fatores contextuais locais. Todavia, o autor evidencia que é comum afirmar-se quando se fala sobre diáspora que a terra natal tem uma experiência religiosa autêntica e que a diáspora apresenta-se como um desvio da verdadeira normatividade religiosa. Baumann (1998) vai ao encontro de Vertovec ao sugerir a existência de “Little Indias” (ou pequenas Índias) para além do subcontinente onde o Hinduísmo não é exclusivamente mantido mas igualmente transformado através de reinterpretações religiosas.

Segundo Brown o Hinduísmo não é:

One tradition based on a clear creed or set of religious texts, which are by definition easily exportable; it is a cluster of traditions and practices which vary greatly and are held together by some shared assumptions and traditions, but particularly by the way of life developed on the subcontinent over centuries. It therefore seems likely that the export of Hindu practices and sensibilities may be more difficult than the practice of Islam or Sikhism, for example, which is based on belief and text, even if the actual practice of these religions is powerfully influenced by South Asian social experience over centuries (2006: 94).

Deste modo, o Hinduísmo em diáspora apresenta uma ampla flexibilidade e individualidade de experiências religiosas o que significa que a forma como esta religião é efetivamente vivida varia de indivíduo para indivíduo, ganhando novos significados e transformações de acordo com o contexto. Exemplificando:

Todas as casas hindus possuem um *mandir*, um altar doméstico, onde se encontram colocados figuras e estampas de deuses, de santos, de guias espirituais e ainda de antepassados ou de filhos que já faleceram. Este local é alvo de cuidado e oração diária por parte dos habitantes da casa. Paralelamente a estas figuras religiosas hindus, observa-se a presença das imagens de Nossa Senhora de Fátima e de outras figuras religiosas cristãs, pelas quais muitos hindus têm devoção, mostrando o sincretismo religioso existente em muitas casas hindus, onde a religião de origem é professada em paralelo com a religião do país de acolhimento (Monteiro, 2007: 102-103).

Vertovec (2000) baliza algumas características da conceção moderna do Hinduísmo, que podem ser, de forma generalizada, aplicada à diáspora hindu, entre as quais: uma tendência para a racionalização das crenças e práticas e uma diminuição das designadas “tradições pequenas” (*little traditions*) – referentes a crenças e práticas que não são brahmânicas/sânskritas – face à valorização das “grandes tradições” (*great traditions* – encontradas nos textos sânskritos e mantidas pela autoridade brahmânica.

Assistiu-se ao aumento da importância do *bhakti*, isto é, a devoção expressa na relação entre devoto e divindade que se encontra interligada com o conceito de *dharma* (dever religioso) que deve estar em equilíbrio no sentido em que o maior exemplo de devoção face a uma entidade é o cumprimento do *dharma* (lei, dever, justiça, virtude), independentemente do seu grau de dificuldade e sofrimento (Lourenço, 2011: 48). Contudo, em virtude da orientação shaktista do Hinduísmo reconstruído em Moçambique e em Portugal, os hindus portugueses mostram-se indiferentes às pressões dos movimentos devocionais (*bhakti*) que se popularizam no Leste Africano e que atraem adeptos em todo o mundo (Bastos e Bastos, 2001: 304). Outra mudança verificada nos países de acolhimento é a alteração do estatuto e do papel da mulher. O empoderamento da mulher na comunidade relacionada com o controlo da manutenção de práticas religiosas inicialmente na esfera privada e posteriormente transposta à esfera pública (responsáveis pela prática religiosa nos templos) levaram à constatação de que as mulheres hindus são figuras-chave na moldagem das tradições diaspóricas e da

reprodução cultural, algo que irei analisar mais aprofundadamente adiante (Bastos e Bastos, 2001; Lourenço, 2013).

No entanto, é necessário ter em conta que a utilização do critério religioso comporta um risco de essencialização destes grupos e das suas origens. No que se refere a elementos de auto-identificação um hindu poderá, em determinadas situações, preferir uma identidade regional ou linguística bem como uma afinidade nacional ou nacionalista face à Índia (Lourenço, 2009: 20). Mais, a própria noção de “um Hinduísmo” ou de uma “comunidade hindu” é colocada em causa no sentido em que, na verdade, comporta uma diversidade de etnias e de elementos culturais e religiosos: “there is no single, central, or basic creed, doctrine or dogma from which all religious traditions of India derive” (Vertovec, 2000: 8; Shattuck, 1999). De facto, ao longo da história da civilização indiana as diferenças de doutrinas, autoridades e práticas, associadas à existência de castas e subcastas, às diferenças linguísticas, às histórias regionais e costumes locais produzem um entendimento da religião altamente localizado.

Não obstante, o Hinduísmo é um dos elementos centrais na definição desta diáspora encerrando em si mesma um elemento identificador uma vez que:

A razão por detrás da escolha da categoria religiosa para designar quer a diáspora, quer a comunidade é, na prática, a mesma: distinguir este grupo dos outros que, apesar de provenientes do mesmo país de origem, professam religiões distintas: muçulmanos, sikhs ou cristãos (Lourenço, 2009: 37).

Brown emprega igualmente o conceito de diáspora hindu:

To denote groups of people with a common ethnicity; who have their original homeland for prolonged periods of time and often permanently; who retain a particular sense of cultural identity and often close kinship links with other scattered members of their group, thus acknowledging their shared physical and cultural origins; and who maintain links with that homeland and a sense of its role in their present identity (2006: 4).

Conforme Vertovec (2004), a diáspora religiosa prende-se com a existência de crentes que não vivem no lugar onde a religião surgiu/tem maior expressão. Este conceito encontra-se interligado com a noção de transnacionalismo, que se refere à existência de comunicação e interações que conectam pessoas ou instituições para além da fronteira dos estados-nação e cujas redes de sociabilização detêm complexidade identitária (Levitt, 2001; Basch et al., 2006). Os sujeitos encontram-se desta forma numa situação de

ambiguidade identitária e nacional (Lourenço, 2010). Ao viverem as suas vidas cruzando permanentemente fronteiras os transmigrantes confrontam-se e envolvem-se com os processos de construção de dois ou mais estados-nação. Assim sendo, as suas identidades e práticas são configuradas por categorias hegemónicas tal como a etnicidade que se encontram imbuídas nos processos de construção de nação de cada estado (Basch et al., 1994). Clifford (1994: 304) destaca a importância dos meios de comunicação para os transmigrantes. Separados das suas terras de origem por oceanos e barreiras políticas, as tecnologias modernas de transporte e comunicação reduzem as distâncias e facilitam a transição de conexões sociais entre partes do mundo.

Os migrantes, perante as interpelações de uma sociedade multicultural, têm que explicar e defender as suas práticas e crenças, o que faz com que se tornem mais conscientes da sua religião transformando, por vezes, certos elementos religiosos quotidianos em marcadores identitários (Van Der Veer, 2004: 11). O Hinduísmo não é só uma maneira de pensar mas também uma maneira de se comportar e, tal como referem Holtmann e Nason-Clark (2012), através do vegetarianismo ou da meditação diária os hindus vivem e interiorizam a sua busca espiritual. De facto, os migrantes encontram-se no seio de uma dinâmica onde se comparam em termos identitários em relação ao “outro” – “quer como culturalmente próximo, quer como culturalmente diferenciado” (Bastos e Bastos, 2001:14). Assim, Bastos e Bastos mobilizam o conceito de “gestão do encontro-crise intercultural” (2001:14), de forma a exemplificarem o confronto cultural que está intimamente subjacente na gestão e construção do “eu”.

Na presente dissertação será interessante compreender se existe no estudo de caso em análise uma “gestão do encontro-crise intercultural” como descrito pelos autores (Bastos e Bastos, 2001) ou se, por outro lado, não existe um confronto cultural assente na construção do *self*, sendo que estas mulheres desenvolveriam a sua identidade a partir da sua experiência social sem haver um confronto cultural interno.

2.3. A negociação identitária dos descendentes de imigrantes

Até aos anos 90, a forma como a identidade étnica se transmite entre gerações recebeu pouca atenção por parte dos académicos. Com o advento da globalização e o impacto do transnacionalismo, a preservação da identificação étnica, dos valores e práticas que derivam do país de origem passaram a ser objetos de pesquisa. Contudo, o nível de transnacionalismo dos descendentes e os mecanismos intergeracionais encetados pelos indivíduos, principalmente na dialética entre transnacionalismo e religião continua a ser subvalorizado (Rubin e Rubin, 2014; Levitt, 2009). De facto, assume-se que as crianças filhas de imigrantes que nasceram no país de acolhimento dos pais ou que imigraram em tenra idade se encontram plenamente integradas e, por isso, não devem ser encaradas como transnacionais (Rubin e Rubin, 2014; Wessendorf, 2007; Levitt, 2009; Richter e Nollert, 2014). A suposição de que os filhos de imigrantes não têm planos para retornar ao país de origem dos pais, que não são fluentes na língua da sua família e que não serão influenciados pelos valores e práticas da sua cultura ancestral leva igualmente a que muitos académicos concluam que o transnacionalismo dos descendentes detém pouco interesse e relevância (Levitt, 2009: 1227).

Wessendorf (2007) utiliza o conceito de *roots migration* para descrever a migração para um país de onde os filhos de imigrantes são originários mas no qual nunca viveram e cujas identidades são fluídas e multifacetadas. Levitt (2009) constata que apesar dos seus interlocutores terem crescido nos Estados Unidos, os valores e práticas da cultura ancestral continuam a figurar no seu quotidiano, ao mesmo tempo que se esforçam por combinar os valores da sua casa e do seu país de acolhimento para conseguirem dar resposta a expectativas sobre género, geração e comunidade. De facto, os descendentes são criados em modelos educacionais que referenciam a terra natal de forma idealizada, material e afectiva todos os dias, mesmo que as visitas ao país de origem dos pais ou avós sejam raras. Exemplificando, é frequente a existência de estratégias matrimoniais tal como a tentativa de manutenção de casamentos endogâmicos, particularmente visíveis nas famílias paquistanesas e gujarati, algo que por vezes gera tensões intergeracionais.

Levitt e Schiller (2004) distinguem os modos de ser dos modos de pertencer nos campos sociais transnacionais. Os modos de ser referem-se às relações e práticas sociais dos indivíduos, mais do que à identidade associada às suas ações. Por outro lado, os modos de pertencer referem-se a práticas que subjazem uma identidade que demonstram

uma conexão consciente com um determinado grupo. São, por isso, ações visíveis que demarcam um sentimento de pertença identitária tal como usar uma cruz cristã ou uma estrela judaica, elevar uma bandeira ou escolher uma culinária específica. Os indivíduos combinam os modos de ser e os modos de pertencer de forma diferente de acordo com os contextos onde se inserem:

If individuals engage in social relations and practices that cross borders as a regular feature of everyday life, then they exhibit a transnational way of being. When people explicitly recognize this and highlight the transnational elements of who they are, then they are also expressing a transnational way of belonging. Clearly, these two experiences do not always go hand in hand (2004: 1011).

Pawan Dhingra (2007) formula o conceito de *lived hybridity* para enfatizar o elemento de escolha e agência nas fronteiras identitárias construídas e transgredidas por descendentes de imigrantes indo-americanos. O conceito de *lived hybridity* define-se como as práticas e os processos de decisão através dos quais os migrantes reúnem elementos étnicos, raciais e do estilo de vida americano, por vezes em simultâneo, para criar uma maneira distintiva de um modo de ser. É sugerido que os descendentes o fazem para lidar mais facilmente com a fragmentação que resulta do facto de serem atraídos por direções opostas. Canclini define de forma semelhante o conceito de hibridização: “I understand for hybridization sociocultural processes in which discrete structures or practices, previously existing in separate form, are combined to generate new structures, objects, and practices” (1995:XXV). Contudo, é de salientar que este conceito poderá comportar um risco de essencialização cultural, no sentido em que admite que uma cultura “híbrida” é composta por elementos de duas culturas autênticas, como se estas fossem espaços sem tensões ou clivagens.

Na sua pesquisa, Rubin e Rubin (2014) comparam jovens descendentes oriundos de diferentes países de origem mas que têm a mesma religião e socializam no mesmo país de acolhimento, a fim de determinar se diferentes modos de aculturação na sociedade de acolhimento (separação vs integração) resultam em mecanismos de transmissão religiosa diferentes: judeus israelitas e judeus da antiga União Soviética nos Estados Unidos da América. Os autores constataram que a prática de transmissão religiosa realizada em casa (transmissão vertical) é mais forte do que a transmissão de práticas religiosas fruto da socialização com amigos, vizinhos e de colegas de escola (transmissão horizontal). Uma vez que esta afirmação é confirmada por estudos sobre a transmissão religiosa dos

descendentes de imigrantes muçulmanos, os autores defendem que tal constatação pode ser generalizada a outros grupos minoritários porque permanece verdadeira independentemente do país de origem, dos modos de aculturação e dos níveis de tolerância religiosa dos países de acolhimento.

Trovão (2012b), por outro lado, compara o ativismo cívico entre dois grupos de descendentes de imigrantes na área da Grande Lisboa: jovens que se definem como cristãos cujas origens são de Cabo Verde e São Tomé e jovens muçulmanos de origem indo-moçambicana. A autora constata que os jovens cujas famílias são de Cabo Verde e São Tomé não se caracterizam como imigrantes. Diferem dos seus pais nos modos de ser mas os modos de pertencer têm muito em comum com a geração imigrante. De facto, partilham com os seus pais e avós uma relação emocional forte com São Tomé e Cabo Verde expressa através do uso de termos como “a nossa terra” ou “as nossas raízes” e apesar de muitos deles nunca terem visitado a sua terra ancestral constroem narrativas imaginárias com base nos testemunhos da família e da vizinhança. As suas identidades ambivalentes e em constante fluxo são negociadas mediante o país de origem da família, o local onde vivem e a sociedade portuguesa. Por outro lado, os jovens muçulmanos indo-moçambicanos apostam na transmissão intergeracional de uma identidade bi-referencial (‘muçulmano português’) promovida pelos seus pais. Ao expressarem um sentimento de pertença coletivo (‘nós’) conjugam a sua cultura e religião com o que podem retirar da cultura portuguesa, igualmente sua, selecionando o que tomam como elementos essenciais religiosos e culturais.

A investigação levada a cabo por Holtman e Nason-Clark (2012) corrobora a mesma constatação dos autores anteriores. Todas as suas interlocutoras indicaram que aprenderam as suas práticas e crenças primariamente através da sua família. Desta vez, foram analisados os discursos identitários de descendentes de migrantes hindus oriundos do Sri Lanka que imigraram para o Canadá. Estes jovens estudantes procuram perceber quem são através de uma intersecção de culturas, papéis de género, religião e identidade distintas. Na verdade, ao longo da experiência migratória muitos hindus têm como base a sua herança cultural/étnica e religiosa cujas práticas religiosas tradicionais são integradas em novas condições sociais, levando a que por vezes se assista a uma intensificação do compromisso religioso por parte dos migrantes e até mesmo dos seus descendentes. Tal como já foi demonstrado nos capítulos anteriores, os imigrantes não

transportam a sua religião para o Canadá ou para outra parte do mundo, muito pelo contrário, recriam as suas tradições religiosas nos novos contextos onde se inserem.

No entanto, os aspetos da identidade etno-cultural e religiosa que serviram as necessidades dos seus pais não são necessariamente as mesmas que as gerações seguintes consideram significantes. Os descendentes encontram-se numa situação em que podem escolher deliberadamente os elementos da herança hindu. À medida que os mesmos assimilam fatores educacionais, linguísticos e sociais da sociedade canadiana, assimilam seletivamente elementos étnicos e religiosos que consideram vantajosos para a formação da sua identidade. Sublinho a importância da seguinte afirmação dos autores: “similar to Joshi’s study of Hindus in America, we are more interested in asking ‘how are they Hindu?’ rather than ‘how Hindu are they?’” (Holtman e Nason-Clark, 2012: 67).

Ainda de acordo com Holtman e Nason-Clark, existem fatores chave da religiosidade hindu caracterizados por estes jovens estudantes: a centralidade dos laços familiares; o papel da comida como um marcador religioso e cultural; a importância de rituais religiosos performatizados com membros da comunidade hindu; a fluidez das práticas religiosas; a conexão entre cultura e religião e o papel da mulher na manutenção da prática religiosa no seio familiar.

Todos estes factores encontram-se plasmados na afirmação transversal às suas entrevistas: o conceito de equilíbrio. Equilíbrio entre práticas religiosas, equilíbrio entre duas culturas e equilíbrio entre os seus sonhos e os sonhos dos seus pais relativamente a uma carreira de sucesso. Este equilíbrio é frequentemente alcançado através do significado das práticas culturais e religiosas. Em contraste com os seus pais, estes jovens não pretendem ser apenas hindus, querem saber o significado e o sentido que determinadas práticas possuem, opondo-se a práticas autoexplicativas pelo facto de serem consideradas tradições. Levitt (2009) vai ao encontro de Holtman e Nason-Clark (2012) ao referir que os descendentes não escolhem simplesmente entre o país de origem dos pais ou avós e o país de acolhimento. Pelo contrário, estabelecem um balanço e criam uma série de práticas complexas que tomam como suas.

Os migrantes e os seus descendentes direcionam-se frequentemente nos respetivos países de acolhimento para a religião com o intuito de reafirmar as suas identidades e valores. No caso dos migrantes, pela primeira vez têm que escolher seguir a religião em vez de a viver e respirar todos os dias e têm igualmente de tomar decisões sobre a prática

da sua fé em vez de essa decisão ser tomada por terceiros (Levitt, 2009). Este processo foi denominado por Schiffauer (1988) como “islamização do *self*”, isto é, o exercício de certas práticas religiosas que no país de origem era visto como uma obrigação mas que no país de acolhimento é encarado como uma manutenção de uma identidade religiosa. Em diversos casos, estes processos identitários são igualmente transmitidos aos filhos, apesar de serem recriados pelos mesmos.

Adopto o argumento de Baumann (1999) de que a religião não é uma bagagem cultural inalterável mas que as convicções religiosas dos crentes alteram-se à medida que os mesmos modificam as suas posições, face a novos contextos, devendo, assim, ser compreendida como um sextante. Deste modo, a religiosidade hindu experienciada pelos descendentes de imigrantes encontra-se em permanentes ajustes identitários, entre diferentes religiões e culturas e entre diferentes gerações, o que obriga a uma seriação de elementos hindus considerados relevantes para os mesmos.

Portanto, e empregando o conceito de identificação pluri-referencial utilizado por Susana Bastos e José Bastos (2001: 52), depreender-se-á que, acima de tudo, os descendentes de imigrantes tentam encontrar um equilíbrio entre ambas as culturas onde se inserem, seleccionando aspetos da tradição hindu-gujarati que lhes são mais próximos e, por outro lado, elementos culturais portugueses que consideram relevantes no seu quotidiano e nos meios onde se movem. No caso das jovens hindus, denota-se uma maior seleção e reflexão sobre o que lhes é essencial, ou não, para se “ser” efetivamente hindu – segundo Bastos e Bastos. Estes processos estão diretamente correlacionados com a crescente escolarização das jovens que se auto-referem como portuguesas e hindus.

Deste modo, de acordo com Monteiro (2007), os descendentes hindus por um lado crescem e são incentivados a seguir os valores e as tradições hindus e, por outro lado, a convivência com outra realidade adquirida pelo contacto com os colegas e amigos, tanto na escola como no trabalho, molda a sua forma de pensar:

A sociabilização da cultura é feita essencialmente no país recetor baseando-se numa duplicidade que muitas vezes é difícil de gerir. Os filhos dos migrantes recorrem às memórias e ao simbolismo para compreenderem as suas origens, fundindo-as com a realidade da sociedade de acolhimento com o intuito de uma adaptação que muitas vezes é forçada. (...) Os filhos da segunda geração sentem a pressão que a família exerce esperando que os primeiros perpetuem a tradição e os valores culturais (2007: 76).

Movendo-se de acordo com a diáspora, a cultura indiana e os preceitos hindus modificam-se de acordo com os novos locais onde se inserem. Denota-se uma tentativa familiar de perpassar elementos “puros”, especialmente durante a sua infância e adolescência, sem se ter em conta o contexto situacional e vivencial. Todavia, os filhos de imigrantes, aprenderam a mover-se de acordo com a situação, os seus interesses, e os interesses de outrem – não esquecer que, “ser” e “estar” com a família é, para todos (sejam eles de que nacionalidade e cultura forem) diferente do que estar longe da mira familiar. Contudo, quando é expectável que se comportem de acordo com aquilo que lhes foi transmitido, seja em que contexto for, os descendentes de imigrantes hindus encontram em si mesmos uma capacidade de agência que lhes permite alternar de acordo com o contexto, ao mesmo tempo que modificam ambas as culturas em que se inserem, criando um nicho identitário para si próprios.

O transnacionalismo apresenta-se como uma alternativa à pressão que é exercida aos descendentes que se encontram entre uma cultura e outra. Através do testemunho das minhas interlocutoras é evidente que o transnacionalismo não é exclusivamente um fenómeno dos imigrantes mas que os seus descendentes também se encontram fisicamente e emocionalmente conectados a mais do que um país, apesar de tal poder acontecer sem haver relação com a sua condição de descendentes de imigrantes (Richter e Nollert, 2014).

3. O género feminino no Hinduísmo

3.1. O Dharma feminino na tradição hindu

O conceito de feminino na ideologia hindu apresenta uma dualidade essencial: por um lado, a mulher é fértil e benevolente e, por outro, é agressiva, maléfica e destrutiva. A fêmea é, antes de tudo, *sakti* (energia/poder), o princípio do Universo mas também é *prakrti* (Natureza), a matéria do Universo. A união *sakti-prakrti* tem subjacente a noção da concepção biológica. As Leis de *Manu* declaram a semente como sendo o mais importante: a semente é a substância dura ou a estrutura em oposição ao solo, substância suave e não estruturada. A mulher é então remetida para a natureza enquanto o homem simboliza a cultura. Contudo, o poder que não é cultural é perigoso: “the equation “Women = Power + Nature = Danger” represents one essential vision of femaleness in Hinduism” (Wadley, 1977: 114).

De facto as Leis de *Manu* (ou *Mânava Dharma Çâstra*) constituem um clássico da teoria do direito hindu e condensa sob a forma de máximas todo o conteúdo do *dharma*. Um dos capítulos desta obra é referente aos deveres das mulheres hindus. Postula que uma mulher nunca deve fazer nada por autoridade própria, mesmo na sua casa, estando permanentemente dependente do seu pai (na juventude), do seu marido (em adulta) e, se o marido morrer, dos seus filhos, sendo que nunca deve gozar de independência. Para além do mencionado:

Que ela seja sempre alegre, entendida nos trabalhos domésticos, cuidadosa na conservação do mobiliário, moderada nas suas despesas. (...)

Mesmo indigno, depravado e desprovido de qualidades, um esposo deve ser sempre reverenciado como um deus por uma mulher virtuosa.

Para as mulheres não existem nem sacrifício, nem votos, nem jejum à parte; uma mulher que obedece ao seu marido será por esse simples facto exaltada ao céu (Renou, 1980: 145).

No Hinduísmo, o termo mais equivalente para o conceito ocidental de religião é o *dharma*. *Dharma* significa lei, dever, justiça, virtude e refere-se a obrigações de comportamento quer religiosas, quer sociais à semelhança da “moral” ocidental. Uma vida em conformidade com o *dharma* resulta na salvação da vida para além da morte (Tworuschka e Tworuschka, 2010 [2008]). O termo enfatiza deste modo a importância da *praxis* ou o comportamento correto. De acordo com a visão do mundo hindu o sagrado é imanente no mundo. O mundo natural, a ordem social e a vida familiar estão

consequentemente correlacionados com a ordem divina. O lar é a esfera do *dharma* na família, onde os crentes cumprem deveres tradicionais, praticam devoções quotidianas e realizam celebrações para comemorar eventos importantes. Em teoria, todos os membros da família deveriam viver segundo as obrigações do *dharma*. O homem deve trabalhar para sustentar a família e manter o seu estatuto social enquanto a mulher é responsável pela governação da casa e pela preparação de refeições e por transmitir às filhas valores familiares, religiosos e educativos para além de lhes ensinar as tarefas referentes à lida da casa. Os avós ajudam ao tomar conta das crianças e a transmitir a sabedoria da tradição hindu, esperando em contrapartida que os mais jovens aprendam a ser respeitosos e a servir os mais velhos (Shattuck, 1999: 78).

Os livros de leis hindus, conhecidos como *dharma-sastras* (As Regras da Conduta Correta), refletem esta separação ao nível do modelo de comportamento feminino expectável e alertam para a necessidade de manter o controlo da mulher devido ao seu carácter maléfico. Devido à sua paixão pelos homens e ao seu temperamento mutável as mulheres podem-se tornar desleais aos seus maridos, sendo por isso o dever dominante da mulher a sua submissão ao controlo masculino. Deste modo, de acordo com os textos sânscritos, a mulher ideal é definida como aquela que não tenta quebrar os laços de controlo, devendo ser fiel e devota ao seu marido (Fuller, 1992: 201). O papel social da mulher é orientar e governar a casa, tratar das lidas domésticas, assegurar a educação dos filhos e amparar o marido, nomeadamente na atividade laboral (Bradley, 2011): “valores como a fidelidade, a submissão ao marido, a permanência junto ao esposo estão patentes e revestem-se de relevância, tomando forma de guias orientadores para a vida do dia-a-dia” (Monteiro, 2007: 45).

De facto, a mulher hindu tradicionalmente define-se desde o nascimento até à morte pela sua dependência do homem, sendo o casamento o único meio de obter dignidade pessoal. Contudo, o casamento também é o ato principal de submissão da mulher. É a família que escolhe o esposo e ao casar-se sai da casa da família de origem e passa a morar na casa do marido, onde tem que suportar a tutela da sogra (Tincq, 2016 [2007]).

No *Atarvaveda*, um dos textos sagrados hindus que consiste numa recolha de orações ou hinos versificados apresenta um capítulo denominado “Encanto para despertar a paixão de uma mulher” que exemplifica o desejo de submissão da mulher ao marido ao mesmo tempo que trespassa as características valorizadas no sexo feminino:

Trespasada de um ardor devorador, a boca seca, rastejarás até mim – doce, sem cólera, toda para mim, de voz terna, fiel.

Eu te flagelo com o meu chicote – longe da tua mãe, longe do teu pai! Que tu estejas sob a minha vontade e te submetas ao meu pensamento!

Ó *Mitra* e *Varuna*, tirai-lhe do coração os seus pensamentos: tendo-a tornando sem vontade, ponde-a unicamente sobre o meu poder! (Renou, 1980: 85).

De acordo com Wadley (1977), tradicionalmente, as mulheres são praticantes religiosas ativas mas não têm autoridade religiosa. Apenas os homens das três primeiras *varnas* têm acesso aos textos sagrados dos Vedas, as mais recentes e legítimas escrituras hindus. De facto, as mulheres, os Sudras e os Intocáveis não têm permissão para ter conhecimento dos Vedas não tendo, por isso, acesso às fontes de poder religioso. Estes dois grupos nem se quer poderiam ouvir os vedas, sendo excluídos do sistema educacional (Shattuck, 1999: 33). Contudo, as atividades religiosas hindus não são baseadas somente nos rituais Vedas. Atualmente, os rituais dominantes são *bhakti*, a devoção a uma divindade. Deste modo as mulheres têm acesso direto aos deuses e à sua salvação apesar dos homens continuarem a ser reconhecidos como os especialistas religiosos mais legítimos. Exemplificando, o *pûjâ* é um elemento essencial do culto diário tendo lugar no domicílio ou nos templos e consiste em oferendas aos deuses e às deusas e consiste na oferenda de flores, incenso, fruta, sementes, leite, luzes. Consideradas santificadas pelo contacto divino são depois redistribuídas aos fiéis (Tincq, 2016 [2007]: 25). É comum que as famílias hindus tenham uma divisão ou parte de uma divisão destinada à adoração cujo altar se encontra com os deuses venerados preferencialmente pela família assim como outros objetos e símbolos religiosos – o objetivo principal do culto doméstico é a proteção do lar. O ritual consiste ainda em banhar, vestir, adornar e decorar a divindade (Renou, 1980: 25). Embora os homens sejam especialmente proeminentes em ocasiões especiais, o culto diário tem tendência para ser da responsabilidade das mulheres. As mulheres estabeleceram deste modo uma tradição que lhes permite exprimir a sua devoção e desenvolver relações com o divino apesar da estrutura patriarcal da sociedade (Shattuck, 1999: 78).

Dada a característica patriarcal do Hinduísmo no último milénio, a visibilidade das mulheres como chefes religiosos é uma das mais importantes mudanças da religião moderna. Esta alteração tem origem nos movimentos reformistas, nacionalistas e independentistas hindus dos séculos XIX e XX nos quais a defesa do direito da

espiritualidade feminina e a criação de oportunidades para a sua expressão foram as principais demandas.

Contudo, esta questão sugere outros desenvolvimentos, no sentido em que seria relevante compreender como é que as mulheres hindus da atualidade lidam com determinados valores e papéis sociais femininos (tais como a maternidade, o cuidar da casa e a sua prática religiosa) que lhes são expectáveis ao mesmo tempo que se emancipam profissionalmente, tendo que gerir estes dois pólos que, apesar de não serem necessariamente conflitantes, poderão acarretar adversidades acrescidas na tentativa da sua conciliação quer perante a sua família e a sociedade onde se inserem, quer perante elas próprias.

3.2. Dinâmicas de género no Hinduísmo em Portugal: os impactos do processo migratório

As mulheres hindus têm um envolvimento religioso considerável, especialmente na prática popular, sendo essenciais para os calendários rituais mais recentes. Os festivais identificados como não tendo uma “grande tradição” são festivais performatizados por mulheres, sendo considerados “tradições pequenas”. Devido a esta segregação, as práticas religiosas unem as mulheres e reforçam a solidariedade feminina. Para além do mencionado, “for those who seek pleasure or those who seek liberation, the worship of the all-powerful Goddess is essential. She is the knowledge- of-the-Immensity; she is the mother of the universe, pervading the whole world” (Wadley, 1977: 125).

De facto, o processo migratório hindu para Portugal gerou algumas especificidades, nomeadamente no que diz respeito à agencialidade feminina. A tentativa de integração que ocorre nas sociedades de acolhimento não impede que os migrantes sintam a necessidade de afirmar a sua ligação à terra de origem gerando por vezes fenómenos de hipertradicionalismo. Assiste-se a uma emergência de uma consciência religiosa diaspórica em que os imigrantes reforçam determinados elementos religiosos que no seu contexto local já não têm ou perderam parte da sua importância, transportando a força do imaginário para o quotidiano (Sant’Ana, 2008; Vertovec, 2004).

Em Moçambique torna-se visível uma estruturação identitária masculina fracamente apoiada em parâmetros religiosos. Concomitantemente, a expressão “a religião é sobretudo um assunto das senhoras” (Bastos e Bastos, 2001: 197), demonstra o aumento significativo aceite e valorizado, do protagonismo socio-religioso e ritual das mulheres, independentemente da sua casta e do seu estatuto social e económico. Estas mulheres passam a realizar no seu espaço doméstico rituais que eram tradicionalmente exclusivos dos brâmanes e, em simultâneo, começam a construir-se identitariamente através de manifestações terrenas privilegiadas da deusa através de transes. Talvez seja devido ao poder simbólico dos rituais de possessão que o Hinduísmo reconstruído primeiro em Moçambique e depois em Portugal tenha uma orientação profundamente shaktista e que se mostre indiferente às pressões dos movimentos devocionais (*bhakti*) que se popularizam no Leste Africano a partir dos finais do século XIX e que, mais recentemente, atraem um número significativo de adeptos hindus em todos os pontos do mundo, tal como já foi referido (Bastos e Bastos, 2001: 304).

Inês Lourenço (2013) realizou uma pesquisa etnográfica com as populações hindus residentes em Santo António dos Cavaleiros sobre o papel das mulheres no processo de reprodução cultural na comunidade. Note-se contudo que esta ideia de reprodução cultural não significa uma réplica mas a inclusão de novos elementos culturais através de inovação e criatividade. A autora debruçou-se sobre o grupo *satsang* (ou simplesmente grupo de mulheres) que é composto por cerca de 25 mulheres cuja maioria tem mais de 50 anos de idade. Este último fator detém uma grande importância uma vez que estas mulheres entraram numa fase das suas vidas em que as atividades domésticas deixaram de ser a sua responsabilidade e em que os seus filhos atingiram a maioridade, libertando-se das tradicionais obrigações do cuidado dos filhos para além de não terem atividade profissional fora do universo doméstico-religioso.

Neste contexto, as mulheres são representativas de uma imagem estereotipada inspirada na perceção patriarcal da noção de feminino enquanto paradoxalmente estas mulheres desafiam as mesmas estruturas, algo facilitado pela diáspora. Ao tomarem para si a tarefa *dhármica* da transmissão religiosa consolidam igualmente o seu poder através da religião, contrariando desta forma o código de conduta feminina *stridharma* (*stri*=mulher e *dharma*=dever) já abordado anteriormente. As jovens mulheres hindus portuguesas conseguiram obter direitos inalcançáveis para as suas mães ou avós. Este fenómeno é evidente através do nível de profissionalização autónomo e na liberdade de escolha pessoal no casamento. A tradição dos casamentos arranjados tem sido substituída gradualmente por uma negociação entre os pais e os filhos. O aumento dos casamentos entre diferentes castas ou mesmo fora do grupo étnico/religioso reflete esta tendência. No entanto, estes processos não são conduzidos sem uma tensão intergeracional presente e frequentemente mais intensos nas segundas e terceiras gerações (Lourenço, 2015: 113).

De facto, procedeu-se a uma transferência das atividades religiosas das mulheres da esfera doméstica para a esfera pública o que para além da alteração de estatuto subjacente implica também uma maior exposição à socialização e liberdade de ação face ao controlo masculino. Lourenço (2010) constata que o conflito geracional está conectado com o risco de haver uma influência de valores ocidentais que poderá questionar o modelo feminino de virtude. Em simultâneo, as mulheres hindus mais jovens desejam ganhar independência e emancipação profissional e económica através do desejo de continuar os seus estudos e de trabalhar fora de casa.

Frequentemente são as mulheres que lideram e reproduzem a organização e manutenção de atividades religiosas coletivas. Consideradas as guardiãs das identidades tradicionais grupais, estas mulheres assumem a responsabilidade de transmitir, negociar e transformar o que elas consideram ser a identidade cultural daquele grupo em diáspora (Vertovec, 2009; Lourenço, 2011; Bastos e Bastos, 2006). São quase inexistentes em Portugal ritualistas masculinos entre as comunidades hindus o que provocou uma reformatação do estatuto feminino já que a figura do *pujari* feminino é inexistente no contexto original. Contudo, de acordo com Rita Ávila Cachado (2003), a ideia da mulher como transmissora da tradição é problemática:

Acaba por culpabilizar a mulher, na medida em que sendo ela o veículo de transmissão da tradição, é ela também, seguindo o raciocínio, quem ajuda a perpetuar a ideologia da sociedade patriarcal, sobrepondo-lhes assim a responsabilidade pela continuidade dos costumes patriarcais (2003: 110).

Concomitantemente, a diáspora deve ser percecionada como um espaço de criação de novas identidades que vão muito além dos modelos comuns e as mulheres são elementos chave nesse processo (Lourenço, 2010: 149).

Assim sendo, influenciadas por valores da classe média portuguesa, algumas mulheres passaram a promover padrões de género menos diferenciados no desenvolvimento das habilitações académicas dos filhos e na sua relação conjugal:

They also began to aspire to a more effective marital relationship, which include friendship, companionship, and mutual respect. These expectations, however, are still deeply frustrated by husbands who remain rooted in traditional attitudes of satisfying such emotional needs with other men (Trovão, 2015: 7).

Deste modo, a mulher hindu tem que balancear no seu quotidiano a sua vida profissional e, em simultâneo, o seu papel de cuidadora e de regente das tarefas domésticas e religiosas. Esta redefinição dos papéis dentro da família em que a mulher sai do espaço privado (a casa) para o espaço público (o trabalho) alterou as expectativas sociais:

Ser uma boa esposa deixou de ser meramente ser uma esposa dedicada, que fazia votos e oferecia sacrifícios para o bem-estar do marido e da família, para ser uma mulher que também tem os seus objetivos, as suas opiniões, e que pode dar uma contribuição válida para o engrandecimento da família, não só a nível doméstico, também a nível profissional e económico (Monteiro, 2007: 51-52).

Monteiro dá ainda conta de que é difícil de conciliar o trabalho exterior com as atividades domésticas. Estas dificuldades são acentuadas com a chegada dos filhos e é frequentemente a principal justificação para o regresso às funções domésticas, favorecendo o cuidar da casa e da família. De facto as mulheres poderão ser sobrecarregadas e penalizadas em larga medida, particularmente por via da maternidade. No entanto, é relevante compreender quais são as estratégias utilizadas pelas mulheres que não querendo tornar-se inativas profissionalmente, conciliam a maternidade com a sua carreira profissional.

4. “Quando eu chego a casa custa porque eu tenho que dar-lhes tempo e às vezes perco o balanço”: o equilíbrio trabalho-família

4.1. Entrada no mercado de trabalho e mudança social

Para Lourenço (2011), a entrada das mulheres hindus para o mercado de trabalho deriva da negociação de papéis de género e na combinação entre a vida familiar e os novos papéis sociais emergentes, ao mesmo tempo que asseguram o bem-estar da sua família. As filhas seguiram os passos das mães e, já nascidas em território português, iniciaram as suas formações académicas que poderiam garantir um lugar no mercado de trabalho dentro da sua área de preferência.

Há 10 anos era complicado. Os hindus têm aquela fixação de que as mulheres não deviam trabalhar mas hoje em dia não, toda a gente trabalha. Eu também só comecei a trabalhar 5 anos a seguir ao casamento porque não sou formada. Se fosse formada era diferente. (Siya)

Quando eu casei, há 14 anos atrás, eu tive um ano sem trabalhar porque não arranjei emprego e entretanto comecei a trabalhar e sentia que as pessoas olhavam de outra forma. Mas quer dizer, o que é que uma pessoa faz o dia todo? Não faz sentido. A maior parte das famílias aqui em Santo António têm dois filhos. Estou a falar de mulheres acima dos 30 anos e mesmo que os maridos tenham negócios familiares relativamente estáveis se vierem contribuir para a ajuda económica melhor. (Anaya)

As minhas interlocutoras atravessaram esse período de mudança face à geração anterior e sentem que atualmente, apesar de reconhecerem existir ainda um certo preconceito em relação às mulheres trabalhadoras, na generalidade, a Comunidade Hindu de Lisboa aceita esta mudança. Anaya tem 36 anos, nasceu em Portugal e é licenciada em Educação de Infância. Trabalhou num colégio como educadora mas por motivos de saúde e de uma consequente intervenção cirúrgica está desempregada mas a desenvolver um projeto de negócio próprio – uma sala de estudo. Os seus pais vivem no Porto. Apenas Anaya, quando se casou, veio para Lisboa. Os seus avós paternos são de Moçambique e os maternos são da Índia. O marido e os seus sogros nasceram em Moçambique e migraram para Lisboa em 1980. Mora no prédio em que habitam os sogros mas vive numa habitação independente com o marido e com os dois filhos.

Anaya conta que cada vez mais conhece amigas ou colegas que estão a empenhar-se e a trabalhar no que sempre quiseram fazer, abandonando os negócios de família. Quando os filhos crescem e as mães se sentem pouco úteis em casa investem na sua

realização profissional para ocupar o seu tempo, algo já verificado por Inês Lourenço (2013) no grupo *satsang* residente em Santo António dos Cavaleiros. Este grupo de mulheres, com mais de 50 anos de idade, entrou numa fase das suas vidas em que as tarefas domésticas e o cuidado dos filhos deixou de ser uma responsabilidade uma vez que os filhos atingiram a maioridade. Desafiando a estrutura tradicional, encaram a transmissão religiosa como uma tarefa dhármica.

Anaya considera que o conservadorismo tem que ver com a falta de formação das famílias. Janki, de 39 anos, é natural de Moçambique. Encontra-se a frequentar o doutoramento e é professora. Vive com o marido e com a filha e partilha a mesma opinião que Anaya. Torres (2004) e Aboim (2005) evidenciam que as diferenças entre homens e mulheres são diminuídas e que a defesa da ideia de simetria aumenta, tanto no cuidado dos filhos como nas tarefas domésticas, à medida que aumenta o nível de instrução.

Ainda há esses preconceitos, não vou dizer que não mas não somos as primeiras pessoas a trabalhar nem seremos as únicas (...) Os tios do meu marido são pessoas formadas que não conseguem exercer cargo por causa da equivalência na Índia mas acabam por ter alguma formação para conseguirem perceber que isso de facto é importante e essa parte de serem conservadores dá um passo à frente mas tem a ver com o percurso profissional de cada pessoa. A maior parte das pessoas nem trabalha por necessidade, trabalha mesmo por afirmação pessoal porque muitas das indianas aqui na comunidade de Santo António, os maridos têm negócios familiares e as mulheres passam o dia todo em casa e eles vão de manhã e só voltam à noite e como é óbvio com o passar do tempo os miúdos crescem e as mulheres querem fazer alguma coisa. Nem que seja trabalhar a partir de casa, dar explicações, fazer trabalhos manuais ou a fazer os *caterings* mas não é por questões de dinheiro, é para não estarem em casa. (Anaya)

Ao longo do tempo a comunidade tem desenvolvido imenso e está muito mais aberta. Há muitas amigas minhas que estão a fazer exatamente o que querem fazer. Pessoas muito talentosas na área da dança, planeamento de eventos. Algumas delas cozinham e têm uma paixão e fazem *catering* e há mulheres que estão em consultoria e adoram o que fazem. Acho que as mulheres estão muito diferentes. Mesmo as que trabalhavam naquela altura com os maridos nos negócios de família estão a fazer o que querem. (Janki)

Prisha tem 33 anos, é natural de Portugal, é licenciada em Psicologia Comunitária e Mestre em Ensino Especial. Neste momento trabalha como administrativa de Logística. Os seus avós são da Índia e os seus pais de Moçambique tendo emigrado para Portugal

em 1983 e o seu marido também é natural de Moçambique. Neste momento vive com o marido, com a filha e com os sogros e os seus pais vivem noutra zona de Lisboa. Por outro lado, Siya tem 38 anos e é natural de Moçambique. Tem o 12º ano de escolaridade. Está desempregada neste momento mas faz um *part-time* de seis horas não remunerado na área de gestão de eventos. Já trabalhou como assistente de contabilidade e numa loja de artigos de decoração. Não consegue trabalhar a tempo inteiro por ter um filho de dois anos. Vive no mesmo prédio com os sogros e com os cunhados. Na sua casa vive com o marido e com os seus três filhos.

Contrariamente ao enunciado anteriormente, Prisha e Siya sentem que em Portugal a população indiana estagnou e que na Índia a mudança processou-se de forma mais avançada. Referem que na sua geração os homens tendem a dedicar-se exclusivamente ao trabalho e que é a mulher que tem que fazer tudo sozinha e que nas suas casas o mesmo acontece. De facto, apesar das minhas interlocutoras admitirem estas mudanças na população indiana residente em Lisboa, constata-se que na esfera privada a emancipação da mulher gera conflito quer com os maridos quer com os membros das suas famílias mais tradicionais.

Tal como já foi referido na revisão da literatura, Dale (2005) no seu estudo de caso sobre mulheres paquitanesas e bangladeshis que cresceram em Inglaterra, evidenciou que a visão tradicional por parte das populações asiáticas de Oldham de que as mulheres não devem trabalhar fora de casa constitui um entrave para a entrada das mulheres no mercado de trabalho. As mulheres que pretendem trabalhar têm que frequentemente justificar a sua decisão à sua família e comunidade, à semelhança do que encontrei nos testemunhos das entrevistadas.

Antes era a mulher trabalhar fora, criava muito constrangimento mas hoje já não é isso. Acho que hoje é porque a mulher também tem direito à palavra e acho que isso pode criar um pouco de constrangimento porque a autoridade já não é 100% do homem dentro de casa. A mulher começa a trabalhar e a ganhar o seu dinheiro e quer ter voto na matéria. (Mishka)

As raparigas indianas começaram a pensar de uma forma completamente diferente e acho que isso em certos homens não é bem tolerado. Acho que isso ainda mexe um bocadinho com eles. (Prisha)

Há muitas mulheres que são formadas cá ou que vieram formadas da Índia que têm imensa dificuldade de se afirmar aqui por questões familiares principalmente. (Anaya)

Nas famílias mais conservadoras quando as mulheres começam a trabalhar fora eu sei que há uma certa exigência por parte da família. Estar a certa hora do dia em casa para cuidar dos filhos ou para cozinhar (...) Imagine que estamos a falar daquela mulher que antigamente trabalha no negócio com o marido e hoje em dia já faz o trabalho dela própria. Como é que o marido está a aceitar isso? Sendo uma *freelancer* se tem que trabalhar à noite, como é que ela faz a gestão da casa, como é que ela cozinha? Se antigamente estava a fazer essa parte como é que ela dialogou com o marido que vai deixar de fazer essa parte e ele tem que participar mais porque ela não pode porque está a trabalhar na hora de jantar por exemplo? (Janki)

Anaisha é a mais nova das minhas interlocutoras. Tem 30 anos, é natural de Portugal e é licenciada em Fisioterapia. Exerce a profissão de fisioterapeuta na sua empresa de fisioterapia ao domicílio. Vive com o seu filho e encontra-se separada do marido, que está a viver em Moçambique. A sua família também vive em Lisboa. Anaisha explica-me que no seu caso entrou em discussão com os seus pais porque estes queriam que se casasse depois de tirar o curso superior, em vez de começar a trabalhar. Abranches (2005) refere que a frequência universitária das jovens de origem indiana residentes em Portugal foi negociada com os seus pais que inicialmente não concordavam com o prosseguimento dos estudos das filhas. As mães são fundamentais no processo de negociação, procurando que o marido aceite a nova situação escolar das filhas sem entrar em conflito com o mesmo. A autora constata que embora sejam as mães as responsáveis pela educação das filhas e pela transmissão de valores, são os pais que apresentam mais dificuldades em aceitar a mudança com receio que ao valorizarem o modo de vida em Portugal e detendo um desejo de autonomização estas se afastem dos valores tradicionais.

Os meus pais achavam que depois de tirar o curso a pessoa tem que casar, não percebiam que a pessoa tem que trabalhar. Tive uma grande guerra porque a minha irmã casou-se e acabou de tirar o curso quando já estava casada portanto para eles era normal eu acabar o curso e querer casar e não querer tirar mais formações como eu quis tirar mas pronto, depois bati o pé, queria trabalhar e trabalhei! (...) Para eles primeiro é o sucesso de casamento e depois é que devemos ter sucesso profissionalmente. Claro que eu acho o contrário. (Anaisha)

Nós seguimos a nossa cultura mas há necessidades da vida por isso toda a gente hoje em dia compreende isso. As raparigas estão a graduar-se e já estão a casar e os sogros aceitam o facto de continuarem a estudar até acabar os estudos e só

depois arranjam emprego. Mudou muito sabes Inês, o pensamento das pessoas mudou muito. (Mishka)

As pressões familiares eram igualmente visíveis em relação à preferência dos pais para que as filhas casassem com homens indianos ou com a mesma casta. Tal como já foi referido no enquadramento contextual, um número de variáveis por parte do império colonial provocou a manutenção da identidade através do *jati*. Nos contextos pós-coloniais o referencial *jati* mantém-se significativo, em particular no tocante à avaliação do estatuto social, na construção de redes sociais e nas trocas matrimoniais. A preferência por casamentos intra-casta e a conservação das diferenças culturais adquiriu igualmente importância na competição entre hindus no Moçambique colonial e no estabelecimento de hierarquias. Esta tendência expansionista e hierarquizante foi implementada principalmente por grupos de casta *lohana*, opondo-se identitariamente aos restantes grupos de casta (Trovão, 2012a: 270).

Anaya e Mishka contam que sentiram esta pressão familiar antes de se casarem mas referem que houve igualmente mudanças nesse sentido e que as jovens de origem indiana impõem cada vez mais a sua vontade face à sua família. Mishka tem 33 anos e nasceu em Portugal. Conta que tirou o 12º ano e que começou a frequentar o curso de Contabilidade mas não o terminou porque ficou grávida e posteriormente surgiu uma oportunidade de trabalhar na área de Logística no Reino Unido, onde vive. Trabalhou seis anos no primeiro emprego e com a experiência que obteve na área de exportação e importação conseguiu progredir noutras empresas e neste momento trabalha numa empresa em Watford como administradora de exportação. A sua história migratória familiar revela o fluxo migratório decorrente dos processos independentistas que tiveram lugar em Moçambique e que provocaram a saída de uma parte significativa das populações indianas aí instaladas. Em Inglaterra há mais de dez anos, a família do marido concentra-se aí maioritariamente, por outro lado, a família de Mishka está em Lisboa com exceção às suas primas, que facilitaram em grande medida a sua integração em Watford. Vive com a tia do marido, com o marido e com as duas filhas. Os sogros vivem num apartamento próximo da sua casa.

De facto, Levitt (2009) constata através dos dados que recolheu que é frequente assistir-se a uma tentativa de manutenção de casamentos entre pessoas que partilhem a mesma cultura, mais visível nas famílias paquistanesas e *gujarati*, algo que poderá gerar tensões entre gerações. Lourenço (2015) segue o mesmo argumento ao evidenciar que o

nível de profissionalização autónomo das mulheres jovens hindus e a liberdade de escolha no casamento assente numa negociação entre pais e filhos são fatores atuais improváveis nas gerações anteriores. Tal como já foi referido anteriormente, a autora constata que o aumento de casamentos entre diferentes castas ou mesmo fora do grupo étnico/religioso reflete esta mudança que, apesar de tudo, não é conduzida sem uma tensão intergeracional.

O nosso casamento não foi arranjado portanto nós conhecemo-nos, namorámos, o percurso normal. Calhou ele ser indiano [risos] aliás eu digo muitas vezes à minha mãe na brincadeira ‘tiveste sorte’ (...) A minha mãe na altura tentou porque quando há festas e casamentos existem pedidos que surgem e eu disse-lhe desde sempre que estava fora de questão eu casar nessas condições. (Anaya)

Na altura em que eu casei havia muito esta divergência de castas e agora é muito difícil de conjugar porque os jovens são mais independentes, fazem como querem e a opinião deles é a que importa e não dão tanta importância ao que os pais dizem. Eu noto porque eu tinha aquele receio de dizer ‘mãe eu estou a namorar com este rapaz’ e ela ‘mas que casta é que ele é?’ e nós tínhamos aquele receio de como é que eles vão reagir mas agora é ‘mãe vou sair com este rapaz’ e ‘mas é indiano?’, ‘não, não é!’ *Right?* [risos] O meu marido é mais restrito nessas coisas, tenta manter as minhas meninas dentro da nossa cultura. (Mishka)

No entanto, segundo Mishka, ao casar com alguém que não seja indiano pode ser difícil de balancear o choque cultural entre os membros do casal. Se se casasse com um português refere que mesmo que houvesse um esforço por parte dessa pessoa, seria complicado a adaptação à sua cultura.

Para Janki, quando se casou, o seu marido já sabia que a sua carreira profissional era consideravelmente importante para a mesma e que, por isso, não se iria focar apenas no trabalho doméstico. Todavia, considera que as suas amigas abraçaram uma possível carreira mais tarde, depois de se terem casado. Chega a confessar que o facto de ser uma mulher cujo trabalho ocupa grande parte do seu tempo era questionável pelas suas amigas. Kamenou (2008) encontrou uma situação semelhante na sua investigação. As suas entrevistadas foram acusadas pelas colegas de priorizar o desenvolvimento da sua carreira e que as suas escolhas refletiam uma desistência dos deveres comunitários, influenciadas pela cultura ocidental e traíndo a sua cultura e religião.

Muito do meu trabalho e da minha criatividade é feita em casa. No início tive que falar bastante com as minhas amigas sobre o meu trabalho para elas depois começarem a perceber. Não é por estar em casa que estou desligada do trabalho. Eu tenho um escritório para o fazer mas prefiro em casa porque estou mais perto da minha família (...) Para mim a família é o mais importante de tudo mas acredito que nunca se consegue ser uma boa mãe sem ser a pessoa que eu sou e a pessoa que eu sou, eu particularmente, tenho uma vocação para o ensino. Portanto tenho que me sentir bem em todas as vertentes da minha vida. (Janki)

É possível constatar através dos testemunhos das minhas interlocutoras que apesar de fazerem parte de uma geração que se distingue das anteriores por uma maior emancipação feminina, é ainda notório que continuam a ter que fazer uma gestão dos conflitos familiares e da economia doméstica. Ainda que admitam que as novas gerações têm um maior acesso à educação e que promovem uma igualdade de género junto dos seus parceiros, constata-se em simultâneo que esta “modernização” ainda causa alguma dificuldade de aceitação junto das famílias mais conservadoras.

4.2. Trajetos, expectativas e ganhos identitários

Embora integradas num contexto migratório que evoluiu de forma significativa no que concerne aos valores e práticas nas relações de género, de acordo com os seus discursos não é possível afirmar que os seus percursos profissionais visem a igualdade de género. Como já foi referido, algumas das minhas entrevistadas conseguiram transformar valores conservadores das famílias em argumentos estratégicos para promoverem o seu percurso profissional. Todas as entrevistadas consideram o trabalho como parte da sua identidade e como algo que contribui para a sua realização pessoal. Revelam que começaram a trabalhar devido ao desejo de se sentirem realizadas profissionalmente, para terem a sua independência monetária e para se sentirem úteis por poderem contribuir para a economia familiar.

Deste modo, a realização pessoal não pode ser concebida apenas como uma estratégia para subverter diferenças de género e entre gerações. A necessidade de trabalhar para se sentirem realizadas encontra-se sempre ligada a uma conceção de sujeito orientado para o bem-estar familiar. A entrevistada que de modo aparente mais se afasta deste perfil é Janki, quando afirma que “muitas das minhas amigas ou pessoas que eu conhecia trabalhavam muitas vezes com os maridos. *Family business* (...) A diferença é que aquilo era um emprego mas digamos que para mim não era um emprego. Para mim [um emprego] faz parte de mim”. De facto, à semelhança do constatado por Ribeiro e Pimenta (2014), a relação entre o trabalho e a família não pode ser apenas considerada como conflito, sendo que o desempenho de múltiplos papéis poderá gerar ganhos significativos psicológicos, monetários, entre outros.

Eu trabalho também para ajudar na economia. O meu marido ganha muito bem e consegue sustentar esta casa por ele próprio. Tudo o que eu trago é para o nosso entretenimento, para férias, para idas a Portugal e também para outros destinos. Eu podia estar mais tempo com eles [família] mas também não lhes poderia dar o que lhes dou agora. Não posso pôr tudo em cima dele (...) Em casa não, eu preciso de socializar e de me sentir realizada. Eu acho que qualquer pessoa nesta geração prefere trabalhar para o seu bem-estar e para contribuir economicamente. (Mishka)

Eu adoro o que faço Inês, absolutamente. Sinto-me feliz no todo. Não consigo ver-me apenas a fazer a faculdade ou apenas a fazer a parte privada. Eu sou muito boa professora porque gosto bastante do que faço e eu trabalho como lhe disse com colegas que não planeiam as aulas, que têm sempre o mesmo plano

independentemente das pessoas que estão a ensinar e eu não, planeio para ir ao encontro das pessoas, desses alunos, daquela turma, daquele aluno. Tenho muito prazer nisso. (Janki)

Eu trabalhei com 14 anos porque estava a ajudar o meu pai. Só passado 5 anos do meu casamento é que comecei a trabalhar para fora porque até lá trabalhava com os meus pais na área do comércio como empregada de balcão... para juntar, para me sentir realizada, útil. Só comecei a trabalhar 5 anos a seguir ao casamento porque não sou formada, se fosse formada era diferente (...) Nós temos uma perspetiva diferente na vida se estamos a trabalhar. Conseguem-se demonstrar aos filhos que temos que alcançar certos objetivos para termos aquilo que queremos porque nada cai do céu. (Siya)

A maioria trabalha a tempo inteiro, apenas Siya se encontra a trabalhar de forma não remunerada durante 6 horas por dia e Anaya encontra-se desempregada mas a trabalhar num novo projeto de ensino. Para Siya, o nascimento do filho mais novo e a dificuldade em conciliar o trabalho e a família foi o que a levou a deixar o seu emprego. De acordo com Jung e Heppner (2015) como consequência do desejo de exercer a maternidade, é comum que a mulher abandone o seu emprego remunerado aquando o nascimento dos filhos. Monteiro (2007) enfatiza igualmente que as dificuldades em conciliar o trabalho e a família são acentuadas com a chegada dos filhos e é frequentemente a principal justificação para o regresso às funções domésticas, favorecendo o cuidar da casa e da família. Bonizzoni (2014) segue o mesmo argumento ao indicar que algumas mulheres desistem do trabalho devido às responsabilidades maternas que são incompatíveis com os horários laborais. Mais ainda, são as mulheres que face a uma negociação por parte do casal são incentivadas pelo marido a diminuir a sua carga horária para conseguir fornecer os cuidados necessários aos filhos.

Já estive em vários sítios mas como tenho três filhos parei. Para já não consigo fazer *full time* porque eu tenho um com dois anos. É muito novinho... o meu marido trabalha a *full time* por isso não dá para fazer as duas coisas. (Siya)

Para Anaisha, que gere uma empresa de fisioterapia ao domicílio, os horários são feitos mediante o horário do seu filho de forma a conseguir conciliar o seu trabalho e os cuidados maternos.

Às 9:30h vou deixá-lo à creche e é um bocadinho complicado porque eu também tenho que fazer tudo sozinha e depois vou buscá-lo por volta das 17h30/18h e depois já não gosto de deixar muitos doentes para o final do dia para poder estar mais tempo com o meu filho. Só se houver alguma exceção,

de alguém que esteja muito mal é que eu faço fins-de-semana ou dias de semana ao final do dia e aí deixo o meu filho com a minha mãe. (Anaisha)

A conciliação de horários é também realizada mediante a flexibilidade que as empresas dão aos trabalhadores. Mishka revela que a sua empresa tem práticas de apoio ao cuidado dos filhos (*child care*), apesar de admitir que o seu marido tem mais flexibilidade no trabalho. Porém, nem sempre foi assim:

Passei muito tempo da minha vida, quando trabalhei seis anos na *Gist Logistics*, a trabalhar das 5 horas da manhã às 13 horas. Eu estava a trabalhar das 14 horas às 21 horas da noite e tinha este *shift work* e não pagavam assim tão bem mas era muito perto de casa e isso facilitava-me porque qualquer coisa quando elas eram pequenas conseguia vir em cinco minutos para casa mas eu não estava a progredir, também não tinham o *budget* e depois comecei a procurar outro emprego. Dei um salto muito grande graças a Deus. (Mishka)

Para além do mencionado, Mishka sente que como se encontra no seu trabalho atual há apenas quatro meses, ainda não é adequado pedir para alterar os horários mediante a sua necessidade. Além disso, quando começou a trabalhar já tinha negociado o seu horário de trabalho com os seus empregadores:

Entro mais cedo do que todos porque eu negocieei com eles das 8:30h às 17 horas quando o resto entra por volta das 9h/9:30h e saem mais tarde mas eu já lhes tinha dito que como tenho crianças pequenas eu não me importo de vir mais cedo mas tenho que sair às 17 horas no máximo e eu já dediquei muito do meu tempo no meu emprego anterior. Não tinha tempo para a minha família e eu disse que desta vez já chega, vou procurar o trabalho ideal (...) Este novo emprego dá-me a possibilidade de passar mais tempo com eles, nos outros empregos como o *stress* era bastante eu chegava muito cansada mentalmente a casa e não tinha quase tempo para elas. (Mishka)

Janki encontra-se a dar aulas no público e no privado e como *freelancer*, para além de estar a frequentar o doutoramento. Admite que neste momento da sua vida nem sabe como está a conseguir gerir o seu tempo, sendo que a organização semanal por divisão de tarefas por dia é essencial para haver um equilíbrio entre o trabalho e a família. No entanto, confessa que o facto de o trabalho ser uma parte tão importante na sua vida e na qual dedica grande parte do seu tempo já constituiu questionamento por parte do seu marido.

Nos domingos por volta das 18 horas da tarde eu já estou completamente focada na semana. Não vou sair, é como se fosse um robô. Começo a pensar,

a gerir as coisas para a semana porque de outra forma há um efeito dominó de atrasos em tudo se não o fizer (...) O meu marido já questionou o porquê de eu trabalhar tanto. Por exemplo, porque é que não aceito utilizar o mesmo plano que eu utilizei o ano passado para dar aulas? De certa forma tem razão, nós temos que nos tornar mais práticos porque se não estamos sempre a trabalhar e de facto eu não me sentiria uma mulher completa e realizada se a minha vida fosse só trabalho. (...) Esta semana sentámo-nos no sofá e eu tenho um sofá fantástico e macio mas não é assim tão aproveitado mas estou a começar a aproveitar agora. Isso é uma coisa pessoal minha porque tenho essa relação com o trabalho. (Janki)

De facto, nos seus discursos, o trabalho é percecionado como uma mais-valia quer para o bem-estar familiar uma vez que o dinheiro que advém das suas atividades profissionais contribui para obter conforto económico, quer para a sua realização pessoal. Contudo, tal não inviabiliza a dificuldade que sentem em conciliar o trabalho com a família, sendo que no caso de Siya constituiu o motivo para o abandono da sua carreira profissional. É de sublinhar ainda que enquanto descendentes e principalmente mulheres inseridas numa geração cuja atividade profissional é ambicionada e considerada necessária, não parece existir a hipótese de se dedicarem exclusivamente à família, ao contrário das gerações anteriores.

4.3. Estratégias no equilíbrio trabalho-família

Todas as minhas interlocutoras admitem a existência do conflito entre o trabalho e a família nas suas vidas, isto é, a dificuldade em gerir o tempo gasto no trabalho remunerado e o tempo gasto com o cuidado dos filhos e ainda o tempo despendido nas tarefas domésticas. Referem igualmente que a energia que direcionam para o trabalho faz com que por vezes quando chegam a casa após um dia de trabalho não estejam mentalmente e fisicamente capacitadas para dar à sua família a devida atenção, paciência e disponibilidade. Retomo o conceito de *resource drain model* de Frone (2003) que indica que o uso de recursos finitos como o tempo, a energia e a atenção num domínio, neste caso o trabalho, reduz a disponibilidade dos mesmos recursos para serem utilizados noutra domínio, neste caso a família.

O sentimento de culpa consequente parece, de acordo com Nuncio (2008), surgir da tradicional ética do cuidado associado ao mundo doméstico que terá conduzido à interiorização do sentido de abnegação a favor dos outros que, associado ao desenvolvimento da sociedade de consumo e materialista, criou mais uma forma de dissonância no quotidiano feminino. Este sentimento é acompanhado das representações sociais da maternidade em que é esperada a presença permanente da mãe junto dos filhos e que faz com que a ocupação profissional seja percecionada como um fator limitativo à possibilidade de se ser uma boa mãe, sempre presente. Apesar do dinheiro adquirido através do trabalho remunerado, que permite a aquisição de bens e serviços de apoio à criança que transmitem uma maior confiança às mulheres, este não elimina a culpa sentida.

De vez em quando é um pouco puxado porque às vezes vens cansada mentalmente, não tens vontade mas tens de fazer percebes? Se eu não fizer a comida para as crianças elas não comem e o mesmo nas tarefas (...) É um trabalho muito complexo, eu tenho que pensar o dia todo, são oito horas num computador, não é esforço físico mas é muito esforço mental o que às vezes implica que quando eu chego em casa custa porque eu tenho que dar-lhes tempo e às vezes perco o balanço mas pronto, elas compreendem. Já estão a crescer e também têm que ser mais independentes. (...) Eu acho que passo pouco tempo com elas porque basicamente estou nove horas fora de casa mas é tudo por uma boa razão mas acho que devia passar um pouco mais tempo com elas. Não passo o suficiente...(Mishka)

Eu acho que há momentos de doçura que não existem noutras alturas e muito tristemente esses momentos não existem na terça e quinta, o dar-lhe o leitinho de manhã e vesti-la, etc. e eu neste momento estou aqui e ela vai chegar mas eu tenho perfeita noção do que é estar fisicamente presente e mentalmente presente. Eu sou altamente produtiva. Eu faço o trabalho e vou fazendo meia hora aqui e depois volto para a cozinha e vou fazendo um *break* que não é relaxar mas fazer a sopa, volto outra vez para o computador e vou secar a roupa e depois volto outra vez para o computador e depois vou dobrar a roupa para arrumar. Ela tem coisas para assinar, trabalhos de casa para fazer, há testes para ver, há chamadas para fazer, há coisas para decidir do género ‘será que vais participar nisto ou naquilo?’ e ‘como foi a escola hoje?’ e às vezes ela está tristíssima e quer falar connosco. (Janki)

No entanto, para Anaya e para Janki a dificuldade em conciliar o trabalho e a família não é sentida exclusivamente pelas mulheres hindus mas por todas as mulheres que trabalham e que têm filhos, seja qual for a sua religião ou etnicidade. Garaizabal (2005) defende que as mulheres são colocadas numa situação difícil ao sofrerem exigências que são, por vezes, contraditórias entre si. A ideia da “supermulher” competente, bem-sucedida, disponível, sexualmente ativa, zeladora e maternal implica conflitos para muitas que se sentem impotentes por não conseguirem cumprir este modelo.

A dificuldade é a de qualquer mãe normal que trabalhe e que tem dois filhos e que tem em casa as coisas por fazer porque o meu marido como trabalha, como tem o horário da empresa da família acaba por não ter um horário muito fixo e às vezes não posso contar muito com ele mas passo as dificuldades normais, andamos sempre a correr de um lado para o outro mas acho que isso faz parte e é o dia-a-dia do mundo neste momento infelizmente. (Anaya)

Para mim não é mulher hindu, é a mulher de hoje. Ela está tão emancipada em todos os aspetos que queremos fazer tudo e mais alguma coisa. E verdade seja dita, acho que não conseguimos fazer tudo. Acho que a mulher tem um papel fundamental só que são muito exigentes com elas próprias e depois também há um conflito interno entre o que é esperado de nós e o que nós queremos para nós próprias. (Janki)

As estratégias com a finalidade de alcançar um balanço entre o trabalho e a família passam pela existência da organização diária da semana e pela escolha de pelo menos um dia em que se dediquem unicamente à sua família. Os fins-de-semana por vezes não são sinónimos de folga, tendo que se dedicar a tarefas que não conseguiram realizar na última

semana ou que terão que estar prontas para os primeiros dias da semana. Ainda assim, Janki e o marido esforçam-se por dividir os dois dias para que durante a parte da tarde consigam almoçar e dar um passeio ou fazer uma atividade exterior com a filha.

Eu também trabalho nos sábados e domingos. Por exemplo este fim-de-semana vou para o ginásio porque faço ginásio aos sábados e domingos de manhã e tomo o café sozinha portanto é o meu momento também, de cuidar de mim própria mas pelo menos umas quatro horas de trabalho amanhã vou ter e no domingo também. Eu reparto os dois dias de uma forma em que eu consiga viver a vida apesar de estar a trabalhar (...) Sexta-feira à noite é um dia especial, sempre foi e sempre será, espero eu, até que a minha filha se torne uma adolescente e diga que não quer (...) A empregada vinha e vem, a casa está limpa por isso não faço grande coisa. É uma noite que o meu marido não está por isso eu e a minha filha comemos qualquer coisa muito rápida, não passo muito tempo na cozinha o que é ótimo. Estou mais relaxada e não é um dia que eu tenha excesso de aulas. (Janki)

A mudança para um emprego que permita uma maior flexibilidade de horários e de tempo para a família é também uma solução a longo prazo. Mishka afirma que o custo de vida em Inglaterra é mais elevado e que uma vez que as crianças necessitam de ter atividades extracurriculares a gestão da economia familiar tem que ser bem pensada. Em conjunto com o marido trabalham para que a filha possa ter aulas de natação ou ginástica após as aulas que julgam ser importantes para o desenvolvimento das filhas.

O custo de vida aqui é mais elevado. As crianças necessitam de atividades e nem tudo é como em Portugal percebes, que estás na escola e até uma privada consegues tentar. Se duas pessoas trabalharem consegues sustentar muito bem porque não pagas mais do que 400 euros por mês percebes linda e aqui as privadas são por volta de 8 mil libras por ano, não é brincadeira por isso é difícil. Eu não consigo dar isso às minhas crianças de momento, eu tenho estado a trabalhar com o meu marido para lhe darmos mais algo, uma atividade, natação ou ginástica por isso eu tenho que trabalhar para elas e depois atenção, elas também precisam de atenção. É difícil tudo. (Mishka)

Para conseguirem alcançar o equilíbrio inter-papéis, os indivíduos utilizam estratégias que cruzam frequentemente os papéis sociais, tal como constata Ribeiro e Pimenta (2014: 29). A redução das exigências pode ser balanceada através da diminuição das horas de trabalho, a recusa de viagens de trabalho e, inversamente, o aumento dos recursos pode ser potenciado pelo aumento das horas de trabalho, a contratação de um

serviço para cuidar dos filhos e a tentativa de aumento da rede de suporte familiar ou da vizinhança.

Não obstante, tal como já foi referido, Wall e José (2004) concluem que a vulnerabilidade e as estratégias para conciliar o trabalho e a família variam de acordo com a qualificação dos sujeitos, a estrutura familiar, a presença ou ausência de redes familiares próximas e a desigualdade de género. É possível constatar que, no caso das minhas interlocutoras, existe uma experiência de gestão de conflito mais igualitária uma vez que parte da sua autonomia advém do seu rendimento profissional que possibilita uma independência financeira que lhes proporciona uma maior libertação no momento de escolha, nomeadamente face à possibilidade de divórcio. De facto, sem o seu emprego Anaisha não seria provavelmente capaz de suportar as despesas do seu encargo familiar por não ter se quer apoio económico por parte do marido e da respetiva família.

No tocante às redes familiares, em todos os casos, existe uma rede familiar relativamente próxima, quer da família das entrevistadas, quer da família dos seus maridos. Apenas Janki evidencia que, ao contrário das suas familiares e amigas, nunca morou com os seus sogros e que a ajuda dos seus familiares nem sempre é possível o que constituiu uma dificuldade acrescida. Deste modo, a proximidade constitui um suporte determinante para ajudar as famílias na conciliação das suas responsabilidades. O mesmo acontece na desigualdade de género, que emerge como um fator relevante na gestão e negociação de estratégias de conciliação. Sendo que, tal como já foi referido, apenas Janki evidencia que a relação igualitária que tem com o seu marido é diferente da dos outros casais. As restantes entrevistadas constataam uma divisão acentuada nas tarefas desempenhadas por cada membro do casal relativamente ao género, em que os maridos continuam a desenvolver a sua masculinidade na relação conjugal e até, nomeadamente no caso de Mishka, na relação com as filhas de uma forma mais tradicional. Pelo contrário, as minhas interlocutoras promovem padrões de género menos diferenciados no desenvolvimento das habilitações académicas dos filhos e na sua relação conjugal, por vezes frustradas por maridos que perpetuam valores e atitudes mais tradicionais, tal como confessa Siya, algo já encontrado por Trovão (2015).

4.4. Conflito e tensão no espaço familiar

Para dar resposta à dificuldade em conciliar o trabalho e a família, as minhas interlocutoras optam por pedir ajuda às suas sogras, mães, irmãs, tias e por vezes a contratação de uma empregada de limpeza retira grande parte do trabalho doméstico que de outra forma teriam que realizar. Almeida (1986), no seu trabalho de campo onde entrevistou 43 mulheres de origem rural que migraram para o concelho de Oeiras, encontrou referências que indicavam que as entrevistadas encontravam ajuda não no marido mas noutras mulheres, familiares ou vizinhas.

Eu não tenho empregada doméstica mas tenho a minha tia que me ajuda muito. A minha tia faz bastante para a idade que tem. Posso dizer que sou muito sortuda porque era necessário outra pessoa para eu poder trabalhar 8 horas e para me ir buscar as crianças e ficar com elas. Ela vai buscá-las, faz as tarefas da casa, dá-lhes comida e quando eu chego só tenho que fazer para mim e para o meu marido e eu assim consigo dar-lhes um pouco mais. (Mishka)

Por norma é sempre a minha sogra que a vai buscar à escola. De manhã somos nós que a levamos mas à tarde é sempre a minha sogra. Os meus pais estão um bocadinho mais longe mas sempre que eu preciso a minha mãe também me ajuda. (Prisha)

Nessa altura [quando estive doente] ele [o filho] ficou com a minha irmã e ela ia buscá-lo e deixá-lo à escola e a minha mãe também me ajuda claro. Tenho uma empregada que vem fazer uma limpeza mais a fundo uma ou duas vezes por semana mediante como anda a minha disponibilidade porque às vezes ela está cá quando eu estou com o meu filho portanto acaba por interferir um bocadinho. (Anaisha)

Os filhos quando atingem idade que lhes permite autonomia em algumas tarefas quotidianas ajudam as mães, quer nas tarefas domésticas quer no cuidado dos irmãos mais novos.

A Sarah já tem 8 anos. Acorda, toma banho sozinha, escova os dentes. Ela prepara-se sozinha, se precisar de comer alguma coisa ela vem cá buscar e tira. Eu ensinei-lhes assim. Ela agora está a tomar conta da pequenina de 6 anos que está a comer o Nestum dela sozinha, porque ela sabe que muitas vezes estou de cama ou cansada e elas compreendem e ajudam-se uma à outra e desenrascam-se muito bem. Eu não sou mãe galinha, não é coitadinha da minha filha. Não. Tens que fazer. A minha cunhada agora está aqui durante algum tempo e ela vai deixar as crianças à escola e a Sarah fica lá com ela até as portas abrirem. Eu já lhe disse ‘não saias até as portas abrirem e depois vais para a

tua turma mas tens que ter responsabilidade para tomar conta da tua irmã' e eu estou impressionada. Estão a crescer rápido, demais! (Mishka)

Eles [os filhos] em casa fazem tudo, ajudam-me a limpar o pó, põem a roupa para lavar, eles é que arrumam o quarto. Não há qualquer tipo de diferença. (Anaya)

No caso de Janki, Anaya e Mishka existe uma divisão de tarefas domésticas e no cuidado dos filhos entre o casal. No entanto, a divisão das tarefas domésticas entre o casal foi ou ainda é alvo de discussões até se chegar a um consenso sobre o que é feito pela mulher e pelo homem em casa. A cozinha é a área do trabalho doméstico menos participada pelos membros do sexo masculino.

Quando questionadas sobre a sua perceção de igualdade de género e de quais os papéis sociais expectáveis ao homem e à mulher, todas as minhas interlocutoras respondem que os direitos, as tarefas sociais e os papéis sociais são iguais independentemente do género. Contudo, na maioria dos casos, quando questionadas sobre quais as tarefas relacionadas com o trabalho doméstico e com o cuidado dos filhos que o homem realiza em casa as respostas evidenciam um desfasamento entre o discurso e a prática, algo apontado por Núncio (2008) e por Aboim (2005) entre mulheres trabalhadoras portuguesas. Confessam que os maridos não contribuem como deveriam na realização de tarefas relacionadas com o cuidado da casa, consideradas tipicamente femininas como o cozinhar, com exceção ao pagamento das contas mensais relacionadas com a casa. Apenas o cuidado dos filhos surge como a tarefa mais igualitária pois são os maridos que diversas vezes vão buscar e pôr os filhos à escola, os ajudam a realizar os trabalhos de casa e que os acompanham em algumas das refeições diárias.

Voydanoff (1988) refere que, no geral, os homens sentem-se mais obrigados em participar nas atividades relacionadas com o cuidado dos filhos do que nas tarefas domésticas. Contudo, as mulheres são responsáveis por ambos. Torres (2004) e Wall e Guerreiro (2005) seguem o mesmo argumento ao constatar que os homens tendem a ser mais participativos no pagamento de contas e impostos e nas reparações e manutenção da casa e do carro, nas compras ou atividades lúdicas com as crianças, na ajuda dos trabalhos escolares e nas tarefas de levar as crianças às escolas. As tarefas desempenhadas pelas mulheres são em maior número e requerem mais tempo e disponibilidade diária como a preparação de refeições, alimentar e cuidar das crianças e as tarefas da casa, nomeadamente a limpeza da casa e as tarefas relacionadas com a roupa que são das tarefas

que consomem mais tempo e que são habitualmente realizadas quase em exclusivo pelas mulheres. Assim sendo, o direito da profissionalização da mulher ultrapassa o direito à igualdade na divisão do trabalho doméstico, discrepância esta produzida pelos seus próprios discursos.

No fim-de-semana é ele [o marido] que faz o pequeno-almoço e é ele que fica responsável pelos trabalhos de casa do Arjun [filho mais velho, 8 anos] e depois tentamos distribuir o tempo entre eles para termos tempo de qualidade. Neste caso o Arjun precisa mais porque já está na escola mas existe sempre essa preocupação. Os banhos ao fim de semana também ficam a cargo dele. (Anaya)

Em termos de cozinha e essas coisas não mas com as crianças ele faz bastante e se calhar até mais do que eu. Na sexta-feira quando ele sai mais cedo vai buscá-las, está com elas, dá-lhes a comida. Nós temos que nos ajudar uns aos outros para conseguirmos trabalhar. (Mishka)

Bott (1990 [1971]) realizou um estudo comparativo entre vinte famílias inglesas, na sua maioria de origem protestante que viviam em diferentes bairros de Londres, sobre o conceito de família e os vários tipos de estrutura familiar, os papéis sociais desempenhados e as relações externas familiares mantidas. A autora classifica a organização das atividades familiares em três tipos: organização complementar, organização independente e organização conjunta (1990 [1971]: 92-93). Na organização complementar, as atividades do marido e da mulher são diferentes e separadas mas têm como objetivo contribuir para um todo. Na organização de tipo independente as atividades realizam-se de forma separada pelo marido e pela mulher sem relação entre si. Por outro lado, na organização conjunta as atividades realizam-se pelo casal e a mesma atividade pode ser feita por qualquer um dos membros do casal em momentos diferentes. Nos dois primeiros tipos de organização o marido e a mulher mantêm uma diferenciação clara de tarefas e a divisão de trabalho encontra-se definida entre tarefas femininas e masculinas. No último tipo de organização o marido e a mulher realizam a maioria das atividades de forma conjunta e com um mínimo de diferenciação de tarefas e de divisão de trabalho. Planificam os assuntos familiares conjuntamente e alternam as tarefas domésticas.

Ao analisar os discursos das minhas interlocutoras encontrei exemplos destes três tipos de organização familiar. A organização complementar é encontrada nos testemunhos de Anaya e de Mishka, onde os membros do casal têm tarefas diferentes e separadas entre si e definidas por género mas que pretendem contribuir em última

instância coletivamente. No caso de Anaisha (até ao momento da separação), Siya e Prisha é afirmado pelas mesmas que existe uma divisão de trabalho acentuada e sem relação entre si, onde o marido participa pouco ou nada nas tarefas domésticas e no cuidado dos filhos, assegurando-se sobretudo enquanto provedores principais da economia familiar (sendo que no caso de Anaisha tal nem se quer acontece). Contrariamente, Janki é o único caso de organização conjunta de atividades, em que tanto ela como o marido realizam na sua maioria as mesmas atividades quer domésticas quer referentes ao cuidados parentais e onde tudo é discutido e negociado coletivamente com vista ao bem-estar familiar.

O meu marido é muito meu parceiro. Eu cozinho e ele lava à loiça. Há um dia que ele cozinha e nesse dia sou eu que lavo a loiça. A empregada vem aqui três vezes por semana. Ela faz 9 horas de trabalho e fica tudo mais ou menos organizado. No fim-de-semana fazemos as compras semanais (...) Foi decidido que sou eu que faço a lida da casa, que organizo as coisas com a empregada, que organizo a roupa e que cozinho e ele faz as outras coisas. Paga as contas e também gere a contabilidade da minha empresa. Agora temos que ser sensatos. Se a pessoa que cozinha mais pratos e mais rapidamente fosse ele fazia mais sentido ele cozinhar mas a pessoa mais prática nesse aspeto sou eu portanto faz mais sentido para o bom funcionamento da família e da gestão do tempo ser eu a fazer e não ele. (Janki)

Não obstante, no discurso da maioria das minhas interlocutoras é referido o incentivo do marido na realização dos seus projetos mesmo quando estes implicassem trabalho fora de casa. Esta atitude é muito elogiada pelas mesmas.

Como em qualquer casal há sempre aquelas situações em que perguntamos um ao outro se isto está certo, se isto é justo. Eu comecei o doutoramento quando a minha filha tinha um ano. Fui doida não é... Naquela altura eu não pensei sobre o doutoramento, pensava que era uma coisa a mais e ele disse ‘mas porque é que não fazes o doutoramento na tua faculdade?’ e eu ‘eu? Doutoramento?’ e ele ‘sim, porque é que não pensas nisso? Porque não? Isso não faz sentido’ portanto ele empurrou-me e deu-me bastante força. No dia que eu tiver um doutoramento não será meu, será nosso. (Janki)

O meu marido disse ‘olha foca-te agora um bocadinho na tua profissão e nós vamos ver o que é que se haverá de fazer’ porque ele também sacrifica muito do tempo dele. (...) Ele apoiou-me de todas as formas. Ele é que fez a minha inscrição na escola, queria que eu estudasse, completasse a Contabilidade que fiz aí no ISCAL. Ele incentivou-me, disse ‘não precisas de trabalhar, vai

estudar, faz o que tu gostas' porque eu também dançava como a minha irmã e pronto eu fiz a escola e depois eu disse 'olha quero começar a trabalhar' e arranjei trabalho. (Mishka)

Apesar das sogras terem um papel fundamental na ajuda familiar e na conciliação do conflito, a sua presença pode representar uma outra forma de conflito: entre sogra e nora. As minhas interlocutoras, sendo descendentes de imigrantes hindus sentem que a presença da sogra no seu núcleo familiar é na maior parte das vezes intrusiva e que o cuidado e a educação dos filhos deve ser relegado à mãe. No caso de Anaisha, foi o conflito nora-sogra o motivo principal da sua separação com o marido. Contudo, é relevante constatar que este conflito não é exclusivo dos casais de origem indiana uma vez que é partilhado por várias famílias independentemente da sua cultura ou religião, apesar de haver tradicionalmente uma maior proximidade entre o casal e os pais do marido na cultura sul-asiática.

Elas têm aquela coisa que o filho é propriedade delas, normalmente é mais esse o problema. O homem é o que a mulher faz dele mas quando há influência da mãe é muito complicado (...) Isto já nem tem a ver com o choque cultural, tem a ver com a época que nós vivemos e hoje as pessoas querem educar os filhos à maneira delas, não entregam os filhos aos sogros para educarem. (...) A família dos meus sogros apesar de ter estado cá muito tempo está em Moçambique. O meu marido está lá desde os cinco anos portanto ele adquiriu muito os hábitos de lá. A minha sogra acha que o neto tem que crescer com eles e que a mãe não tem muito voto na matéria e que tem que ser a sogra a educar a criança. Eu acho que é a mãe que tem que educar a criança. (Anaisha)

Quando questionadas sobre os principais motivos dos conflitos amorosos entre os casais de origem indiana, identificam a sogra como sendo motivo de afastamento entre o casal e de uma potencial oposição familiar, por vezes difícil de gerir.

As sogras sentem que perderam o filho. Elas viviam com o filho e tinham uma forma de ser e de estar e de repente vem uma outra pessoa com quem ele tem que dividir a atenção e elas sentem-se um bocado excluídas e tendem a chamar a atenção dos filhos. (Prisha)

Dou-me bem e ela ajuda-me muito. Agora se me disser em relação a mãe e filho claro. Por me ter casado no início era complicado mas tenho que tentar perceber um pouco porque eu também tenho filhos e mãe é mãe não é? Sempre quer o melhor para o filho. Agora em relação a nora e sogra nunca tive problemas. A única coisa é elas serem muito protetoras com os filhos. (Siya)

Na maioria dos casais de origem indiana, mesmo entre descendentes de imigrantes, é comum após o casamento que a mulher vá viver com a família do marido antes de terem uma casa só sua. Não obstante, mesmo após o casamento a proximidade da sogra mantém-se sendo frequente morarem no mesmo prédio ou bairro do que o casal como é o caso de Siya, Mishka e Anaisha. De acordo com Abranches (2005) - sublinho que esta investigação tem mais de uma década - no que diz respeito às jovens de origem indiana, já não se verifica a intenção de viver em casa dos sogros e quando o fazem é comum surgirem conflitos uma vez que para elas, detentoras de uma maior autonomia, escolarizadas e mais influenciadas pelo contexto envolvente, deixa de fazer sentido a ideia de aprendizagem das preferências do marido com a sogra. No caso das entrevistadas, apenas Janki não foi viver com os sogros após o casamento.

Quando eu casei não arranjei logo emprego e depois encontrar casa naquela altura foi complicado porque eu vim do Porto para cá e foi um ano de muita adaptação e a minha cunhada também casou no mesmo ano e estava a acontecer muita coisa ao mesmo tempo. Morámos os três casais juntos 9 meses. Para nos mudarmos rapidamente era estar a deitar dinheiro fora e optámos por ficar lá. (Anaya)

Nós temos um relacionamento bom mas são diferentes personalidades. É normal que ao ir para casa do meu marido onde ele já está a viver lá há 26 anos com a mãe e eu ir para lá e ele ter que dividir as suas opiniões, minhas e da mãe é natural que haja divergência e às vezes o ambiente fica um pouco pesado ou a nora começa a sentir-se mais desconfortável dentro de casa. A mulher indiana quando se casa tem que mudar mais do que o homem e o meu pai tinha-me dito 'tu vais para uma casa que tu tens que viver da forma que eles vivem'. Eu tive que mudar bastante mas o meu marido compreendeu que eu vim de uma educação completamente diferente, de uma casta diferente e ele também se tentou adaptar. (Mishka)

Prisha continua a viver com os sogros e admite que o facto de morar com os seus sogros não é positivo porque faz com que o marido não tenha tantas responsabilidades como deveria. Confessa igualmente que como tem de dedicar todo o tempo e prioridade aos sogros, falta-lhe disponibilidade para os seus pais.

Janki confessa que o facto de nunca ter vivido com os seus sogros fez com que os seus pais e os seus sogros não se pudessem opor à sua entrada no mercado de trabalho. Ainda assim, constata que por não ter a ajuda dos sogros ela e o marido tiveram que construir e fazer tudo sozinhos.

Os meus sogros e os meus pais não podem dizer nem uma coisa nem outra simplesmente porque há uma necessidade financeira. Uma coisa é, como acontece muitas vezes com as hindus, morar com os sogros. Eu e o meu marido criámos tudo de base. Portanto não faz sentido nenhum só eu ou ele trabalhar. Para estarmos juntos tinha que ser desta forma. Não temos um *backup*, não havia casa, um sistema, uma estrutura (...) O que difere é que no meu caso eu não moro com os meus sogros e a parte da casa é feita por mim, a gestão da limpeza e das compras, o cozinhar e cuidar da minha filha, somos nós os dois. As mulheres indianas quando há sogros têm outro tipo de responsabilidades mas também há alguém que cuida. Já houve situações em que ele saía para uma festa e eu não ia ou eu ia e ele não porque ficava sempre alguém com a minha filha. Eu tenho os meus pais aqui mas não é sempre que podemos pedir ajuda. (Janki)

Bott (1990 [1971]) estabelece uma relação entre o tipo de organização familiar (abordado no subcapítulo anterior) e a conectividade das suas redes diferenciando redes *close-knit* de redes *loose-knit*. As primeiras referem-se a redes onde existem muitas relações entre as unidades que a compõem e as segundas a redes em que existem poucas relações entre as suas unidades. Bott (1990 [1971]: 98-99) argumenta que o grau de separação dos papéis conjugais está relacionado com o grau de conectividade na rede total da família. Por outras palavras, a autora constatou na sua investigação que as famílias que mostravam um elevado grau de separação entre os papéis tinham uma rede trabalhada e unida (*close-knit*). Por outro lado, as famílias cujos papéis eram realizados tanto pelo homem como pela mulher tinham uma rede solta, pouco unida (*loose-knit*). Os membros do casal, ao conseguirem obter ajuda por parte de outros elementos da sua família, amigos e vizinhança, acabam por ter uma separação de papéis mais acentuada. Contrariamente, os casais que antes ou depois do casamento detêm redes pouco unidas são obrigados a procurar um no outro algumas das satisfações emocionais e de ajuda nas tarefas familiares. Por outro lado, os casais com redes muito unidas recorrem à ajuda de pessoas externas à família nuclear tal como a contratação de uma empregada doméstica.

Todas as minhas interlocutoras são a favor da igualdade de género dentro e fora de casa. Consideram que as mulheres têm os mesmos direitos que os homens e que ambos têm que ser participativos na distribuição das tarefas domésticas e do cuidado dos filhos. Janki admite que a desigualdade de género é imposta pela sociedade, pela cultura e pelas próprias mulheres mas que é essencial haver um estabelecimento de gestão de tarefas por

cada membro que habita uma casa. Esforçam-se por transmitir a igualdade de género às gerações seguintes.

Acho ridículo as pessoas terem aquela teoria que a mulher é que tem que estar mais bem preparada. Não, o meu filho é que arruma os brinquedos dele e quando crescer vai-me ajudar a fazer as arrumações de casa e tudo. É igual ser rapaz ou rapariga. (Anaisha)

O meu marido um dia fez uma brincadeira e disse-me ‘quando a nossa filha crescer vou deixar de fazer as tarefas em casa’ e ela virou-se ‘o quê pai? Desculpa lá, é como a mãe diz, fazemos todos parte de uma equipa!’ portanto aqui a questão não é sermos mulheres ou homens, toda a gente tem que participar de uma forma construtiva. É claro que ela é uma criança e que há conversas de os rapazes gostam disto e as raparigas daquilo e eu tento falar sobre isso e dizer ‘não é bem assim, as raparigas podem também gostar disso e os rapazes gostarem de bonecas. Está tudo *okay*. (Janki)

Se por acaso tiver um filho vou tentar que seja igual porque não concordo com isso, de todo. Concordo com certas coisas na nossa religião e respeito mas essa é uma das coisas que eu não me identifico. O meu marido por ele próprio não age mas na educação dos filhos se calhar vai agir assim porque a educação que ele teve foi com essa diferença de género porque ele tem duas irmãs e é filho único rapaz e eu sinto ainda alguma diferença nele nas tarefas domésticas, no que ele sabe e segue da nossa cultura e da nossa religião, em vários aspetos. (Prisha)

Contudo, admitem que os homens continuam a dedicar muito menos tempo ao cuidado dos filhos e principalmente das tarefas domésticas. Anaisha conta que quando esteve em Moçambique (entre 2012-2015) as diferenças de papéis de género eram ainda mais evidentes e que o seu marido, influenciado pela cultura moçambicana/indiana, questionava a educação que Anaisha dava ao seu filho.

O problema é o homem não fazer nada e a mulher fazer tudo! (Siya)

Em Moçambique não, esqueça lá isso! Havia um grande choque cultural porque eles lá em Moçambique têm essa teoria. Primeiro havia empregada o dia todo e depois o homem nunca está habituado a fazer nada. Tanto que ele até acha estranho o miúdo arrumar os brinquedos. (...) Mas é assim que tem que ser, estamos na Europa! (Anaisha)

As minhas interlocutoras alertaram-me ainda para o facto de que quando uma rapariga nasce é expectável que siga uma alimentação vegetariana (considerada mais pura) enquanto os seus irmãos não teriam necessariamente que o fazer. Existe ainda a

preferência pelo nascimento de um bebê do sexo feminino em detrimento do sexo masculino por parte das famílias. Anaya contesta esta visão e conta como geriu esta situação aquando o nascimento dos seus filhos.

Infelizmente os meus filhos tiveram que começar a comer carne e peixe porque não havia opções no colégio e a mim faz-me alguma confusão as crianças comerem às escondidas e eu pensei que não valia a pena estarmos com estas coisas até porque eu não vou poder controlar sempre. Custou-me horrores e ainda me custa sendo vegetariana. (...) Quando eu engravidei da segunda vez ainda não sabia o sexo e levantou-se essa questão do ‘ah e se for uma menina?’ e eu disse que se for uma menina vai ser igual ao Arjun, da mesma forma que ele começou a comer a minha filha também vai. Só porque é uma rapariga eu não a vou privar, não lhe vou dar uma educação diferente. Quer dizer vamos a um restaurante, estão no colégio e ela não vai poder comer o que o irmão come? Estamos no século XXI e há coisas que por muito forte que sejam as convicções e convenções sociais na cabeça de algumas pessoas não se justificam. (Anaya)

O modo como o vegetarianismo surge no discurso das minhas interlocutoras denota a importância desta prática alimentar no seu quotidiano, conectada à sua casta (*lohana*) preocupada com a pureza do espírito e da prática religiosa. De acordo com Trovão é preciso ter em consideração o “long process of sanskritization (and/or identification with Brahman and Vania standards) which Patels and Lohanas have been pursuing, in order to obtain an improvement in the statute of their group identity” (2012a: 272). A maioria prepara as refeições vegetarianas para que os seus filhos possam comê-las na escola devido à falta de opção de uma refeição vegetariana nas cantinas escolares.

As castas também têm a ver com aquilo que comem e há castas que comem carne e outras não e os meus pais comem e os meus sogros não comem, são puros vegetarianos. E eu sou vegetariana também (...) Eu comia e deixei de comer por opção sensivelmente há 10 anos. Quando deixei de comer o meu marido começou a comer, foi o inverso mas ele também consome muito pouco. Os meus filhos todos comem embora seja apologista que eles não comam mas o meu marido acha que eles devem comer. (Siya)

Eu sou vegetariana e a minha filha também. O meu marido não é. Mas quando quer comer carne ou peixe come fora pois nas nossas casas não entram estes alimentos. (Prisha)

É assim eu quero que ele [o filho] seja vegetariano. Claro que nunca lhe vou dizer que não se ele não quiser ser vegetariano. Isto de ser vegetariano é uma

coisa muito religiosa. Ele desde pequeno sendo vegetariano a probabilidade de ser vegetariano é muito grande. (Anaisha)

Para terminar, relativamente à conciliação entre o trabalho e a família, o estudo de caso permite levantar a hipótese - que merecerá ser investigada futuramente - de que tendencialmente os casais com um menor apoio quer familiar quer económico têm uma relação de género mais igualitária e que promove um maior entendimento e entre ajuda entre o casal e, consequentemente, uma gestão entre o trabalho e a família mais eficiente do que os casais que têm um maior apoio familiar e económico, à semelhança do descrito por Bott (1990 [1971]). Assim sendo, é explicável que Janki seja a única entrevistada a admitir uma maior igualdade entre o casal e um menor conflito familiar relativamente à conciliação entre o seu trabalho e a sua família uma vez que foi igualmente a única a não viver com os sogros quer numa fase inicial quer no momento actual. Deste modo, devido à falta de apoio por parte dos seus familiares, o casal teve que se apoiar um no outro para conseguir superar obstáculos de natureza económica e de gestão familiar.

5. “A vida e a fé não caminham em paralelo mas de mãos dadas”: conciliação de trabalho, família e religião

5.1. A reconstrução e apropriação do Hinduísmo enquanto prática

A prática religiosa das minhas interlocutoras detém uma grande importância no seu quotidiano, uma vez que faz parte das suas identidades. As suas origens indianas estão interligadas com a religião que herdaram das gerações anteriores. Através de um processo de seleção de acordo com o que lhes faz sentido, decidem seguir aspetos que lhe foram transmitidos ou rejeitam tradições ou valores que consideram estar ultrapassados. Lourenço (2011) defende que a religião é um dos elementos mais importantes da reprodução cultural identitária cuja transmissão se baseia na preservação de determinados valores e na eliminação de outros. A autora encontrou na sua investigação duas posições distintas face à religião: aqueles que repetem o que aprenderam com a família sem questionar o que é dito e aqueles que se questionam a si próprios e que procuram respostas para as suas dúvidas teológicas.

Nós não podíamos rezar quando tínhamos o período e a minha mãe dizia-me que eu não podia abraçá-la antes de tomar banho quando tinha o período mas lembro-me na minha altura quando os jovens se juntaram porque vinha um guru dos Estados Unidos ou da Índia, eu lembro-me perfeitamente de ter feito uma pergunta no meio de muitas pessoas. Porque é que não podemos ir menstruadas para os templos? E foi-me dada uma resposta que eu gostei e foi num âmbito de que há certas ideias que nós temos que foram criadas para aquela cultura, naquele momento, naquele tempo. E havia uma razão que naquela altura não tocavam e não faziam as tarefas normais mas era para as proteger, para lhes dar descanso. Hoje em dia nós não pensamos nas mulheres menstruadas como mulheres cansadas ou mulheres com pouca higiene, as coisas mudaram imenso. E o senhor respondeu-me que as coisas mudavam com o tempo. E pronto, eu mudei e mudo com o tempo. (Janki)

De acordo com Vertovec (2000: 1) o Hinduísmo vivido fora da Índia apresenta-se enquanto uma diáspora contextual sendo que a forma como é efetivamente vivido pelos crentes modifica-se de acordo com fatores contextuais locais. No discurso de Janki acima referido é possível constatar que o que antes era uma tradição inquestionável, hoje é alvo de questionamento e de modificação. De facto, a tradição é utilizada enquanto instrumento de manutenção de valores conservadores de uma determinada estrutura de poder, em que se perpetua como algo sagrado que não deve ser alvo de desrespeito.

A definição do que é ser-se hindu é comum em todas (algo explicável pela casta partilhada), sublinhando a relevância do praticar o bem e de serem boas pessoas, admitindo ainda que o Hinduísmo detém um carácter muito individual ao contrário das outras religiões. Anaya declara que faz voluntariado na sua comunidade todos os meses e Janki ajuda uma pessoa conhecida necessitada. O praticar o bem e o ser boa pessoa surgem como os pilares centrais da sua prática religiosa. Efetivamente, as práticas religiosas são dinâmicas apesar da tentativa de manutenção de princípios auto legitimadores. É notória uma vivência individualizada do Hinduísmo sendo que as minhas interlocutoras, enquanto agentes da transformação religiosa, reproduzem um novo modo de ser hindu.

Nos dias que correm deixou de ser uma questão de prática religiosa, passando a ser a prática de uma fé que não implica necessariamente o estar sentado em frente ao altar ou realizar determinados rituais. É, a meu ver, uma adaptação equilibrada entre a vida e a fé onde cada vertente tem o seu lugar e onde não caminham em paralelo mas de mãos dadas (Anaya)

A nossa religião é muito aberta, não há metodologia, não há regras e acho que é mais um ensinamento de vida. Qualquer pessoa pode ser, não é preciso converter-se para adotar a nossa religião. Acreditamos em reencarnação, acreditamos que não é preciso rezarmos para sermos boas pessoas. Deus não vê isso, se nós vamos todos os dias à igreja ou não, ele vê é quem é que é boa pessoa e quem não é. Esta é que é a mensagem do Hinduísmo (...) Nós temos a nossa bíblia que não fala de Deus em si. Fala em sermos boas pessoas e sempre ajuda a nos orientarmos. Não é porque eu acredito em Deus que vou esperar que ele faça tudo por mim, eu própria tenho que lutar pelos meus objetivos e é essa a mensagem que é dada no Bhagavad-Gita. (Anaisha)

Eu sinto-me hindu, eu rezo todos os dias. Não em espaços específicos, não vou à comunidade rezar, não vou ao templo rezar, não sinto necessidade disso. A minha filha também reza diariamente. Eu podia rezar aqui mesmo e agora onde estou (...) Enquanto procuramos quem somos como mulheres, profissionais e mães também estamos a tentar perceber o que é ser hindu. Eu acredito mesmo em Deus, não tenho dúvidas nenhuma que ele exista apesar de não poder ser ele mas uma ela. (Janki)

Enquanto portuguesa descendente de imigrantes moçambicanos hindus, Mishka considera que a cultura indiana/hindu e a cultura portuguesa são diferentes mas que o encontro intercultural propicia uma partilha de tradições e valores que fomenta o interconhecimento. Tendo orgulho nas suas raízes indianas e crente no Hinduísmo

considera que em Inglaterra as pessoas perdem o preconceito e por haver tanta diversidade cultural as pessoas “nem notam essas coisas”. Em Portugal, na sua adolescência, era a única indiana na turma e reconhece que não gostava de ser diferente, à semelhança de Janki.

Quando nós trabalhamos aqui no Reino Unido consegues encontrar qualquer tipo de pessoa, não é como em Portugal que estou a trabalhar para uma empresa portuguesa onde 99% são todos portugueses e cristãos. Aqui há tanta diversidade de culturas que nós aprendemos de tudo um pouco. Eu tenho uma pessoa muçulmana que trabalha comigo, tenho uma pessoa que vem de Goa mas é cristã, tenho um outro senhor hindu que trabalha comigo e tenho outra que vem de *south africa* e não tem muito interesse pela religião. ‘Olha hoje é isto, eu vou lá ao mandir’ ou eles dizem ‘olha agora é a altura do Ramadão e nós não comemos’. Nós partilhamos as nossas culturas e nós falamos acerca das nossas experiências. (Mishka)

Passei mal quando era adolescente porque a minha vida, culturalmente falando era muito mais tradicional e eu tinha alguns problemas com isso e hoje em dia há mais harmonia em tudo. A sensação que eu tive é que era muito exótico ter uma amiga indiana. Eu sinto-me completamente indiana mas isso é a minha identidade não é o que a Inês acha ou o que a outra pessoa acha. Eu sinto-me em casa em Portugal mas eu sou indiana e as pessoas ‘não, não é indiana quer dizer’ mas não, eu decido o que sou, sou indiana. É preciso ter uma certa maturidade na vida para conseguir dizer isso porque há alturas que nós próprios estamos confusos. Ainda por cima as pessoas dizem que de acordo com eles eu nem pareço indiana. E eu digo ‘pois, o que vê e o que eu sinto são coisas diferentes não é?’ (Janki)

Prisha sente-se portuguesa e indiana e sublinha a importância do balanço como elemento chave para a gestão das influências culturais de que é alvo. Argumenta que os hindus não devem ser demasiado extremistas na religião nem tentar seguir demasiado a cultura portuguesa e defende que apesar de ter nascido e crescido em Portugal, não rejeitou os seus princípios, crenças religiosas e a educação que os pais lhe transmitiram. No entanto, refere que não acredita em tudo o que lhe foi transmitido e que, por isso, é necessário fazer um meio-termo entre a sua “veia portuguesa” e a sua “veia indiana”. Siya admite igualmente que a cultura portuguesa e a cultura indiana/hindu são muito diferentes e que Portugal é a sua casa apesar de ter nascido em Moçambique e de possuir raízes indianas. Rejeita a sua identidade moçambicana, considerando-se portuguesa e indiana.

De facto, todas as minhas interlocutoras encontram-se numa situação de ambiguidade identitária, apesar de tal não significar necessariamente a existência de um conflito identitário. Resgato o conceito de *lived hybridity* de Dhingra (2007) que sintetiza a simbiose de elementos culturais e religiosos diferentes para criar uma maneira distintiva de um modo de ser. Os descendentes de imigrantes fazem-no para conseguirem lidar com a fragmentação a que são sujeitos e que os atraem para pólos opostos. À semelhança do descrito por Trovão (2012b), a pertença identitária conferida nos seus discursos através da alusão à terra natal dos seus pais e avós e a utilização de expressões como “a nossa cultura” ou “nós indianos” remete para uma relação emocional com a Índia transmitida intergeracionalmente mesmo que nunca tenham lá estado. O uso do sujeito coletivo e a apropriação de uma identidade bi-referencial facilita a conjugação entre a cultura portuguesa e indiana/hindu através da seleção de elementos culturais e religiosos de ambas que consideram vantajosos para a construção da sua identidade. Contudo, esta é uma questão que sugere outros desenvolvimentos, uma vez que assume que o conflito está nos dois pólos de atração e não na rejeição da diferença por parte dos contextos de acolhimento. A religião poderá apresentar-se enquanto instrumento de afirmação pública num ambiente hostil e, deste modo, a identidade religiosa constitui uma estratégia identitária por parte dos migrantes (e dos seus descendentes) de resistência à segregação e discriminação.

Eu sinto-me em casa. Já fui várias vezes para a Índia mas não troco Portugal por nada. O povo português é muito acolhedor porque há países onde também já estive e não é assim. (...) Moçambicana não. Se eu sair daqui eu sou capaz de chorar porque é um sítio que eu já cresci e vivi, fiz muitos amigos. Agora Moçambique não porque nasci e vim logo para aqui, nada me toca pelo facto de ter nascido lá. A Índia é diferente porque já tive lá muitas vezes e é a minha cultura e a religião que eu sigo mas se me dissesse troca Portugal pela Índia, não. (Siya)

Para Anaisha o Hinduísmo é parte integrante da sua vida e todas as semanas organiza o seu tempo para conseguir ir aos fins-de-semana com o seu filho ao templo *Rhada Krishna* em Lisboa. Enquanto fazemos a entrevista, Anaisha separa as flores e faz um *bouquet* como oferenda aos deuses para entregar ao templo no final da semana. O *pûjâ* é igualmente uma das práticas religiosas de Anaisha que tem lugar no templo da sua casa e que consiste na oferenda de flores, incenso e comida ao(s) deus(es). O ritual consiste ainda, de acordo com Anaisha, em banhar, vestir, adornar e decorar a(s)

divindade(s). Embora os homens sejam especialmente proeminentes em ocasiões especiais, o culto diário tem tendência para ser da responsabilidade das mulheres. As mulheres estabeleceram deste modo uma tradição que lhes permite exprimir a sua devoção e desenvolver relações com o divino apesar da estrutura patriarcal da sociedade (Shattuck, 1999: 80).

Rezo todos os dias. Acordo o nosso Deus pequeno, o Krishna, ponho-o a dormir, dou-lhe banho. Faço esse ritual todo, faço uma velinha todos os dias e todas as semanas faço estas flores para o Deus como oferenda (...) Quando como à noite gosto de lhe dar comida antes de comer. (Anaisha)

Lá em casa a minha mãe fazia e eu fui seguindo. Sigo porque gosto e sou crente. Todos os dias acordo, tomo banho e faço a minha oração e depois começo o meu dia. Sempre antes de fazer alguma coisa sinto que tenho que orar e depois começar o meu dia. Cada um é crente à sua maneira. (Siya)

Eu não sou muito religiosa mas na altura do Navratri e no nascimento do Krishna nós não comemos carne e depois também vamos ao nosso *mandir*. Sigo mas não faço esses jejuns que as pessoas exageram mas as grandes tradições e esses dias grandes nós respeitamos. Eu rezo todos os dias de manhã no meu altar antes de sair. Acendo uma vela e um incenso para a casa. Em Portugal envolvem-se bastante na comunidade hindu porque há tantas coisas interessantes e cada comemoração é bonita e tenho bastante orgulho em ser indiana porque tenho oportunidade de fazer parte destas celebrações (...) Eu sou uma pessoa muito supersticiosa, normalmente os indianos são muito supersticiosos ‘faz isto e isto resulta’ [risos]. A própria religião implica que tu sejas muito supersticioso porque dizem ‘olha quarta-feira é este dia e quinta-feira não podes lavar o cabelo’ e eu nunca lavo o cabelo nesse dia e pronto eu sigo estas coisas se bem que eu sei que são criadas por pessoas mas eu sigo essas coisas com medo do que possa acontecer, percebes? (Mishka)

Contudo, admitem que devido ao seu quotidiano, a prática diária do Hinduísmo adquire um papel secundário nas suas vidas. Gostariam de ir mais vezes ao templo Rhada-Krishna, de estarem presentes nas principais épocas festivas e de participarem em eventos da Comunidade Hindu de Lisboa. Escolhem de acordo com a sua disponibilidade e a do resto dos membros da família as datas religiosas que não podem perder. Shattuck (1999) esclarece que nos países ocidentais não existem feriados nacionais hindus e não há contadores de histórias itinerantes para dar a conhecer as grandes epopeias e que, em consequência, os pais têm de arranjar maneira de explicar às crianças que crescem numa cultura diferente uma tradição que nunca tentaram conscientemente definir. Os templos

tornam-se pontos fulcrais para preservar a tradição. De facto, de acordo com Kamenou (2008) a esfera religiosa encerra igualmente um desejo de maior envolvimento, muitas vezes frustrado por falta de tempo.

Faço questão de rezar no altar e fazer a vela todos os dias. Faço apenas o básico pois não tenho muito tempo mas à noite tento dedicar-me e rezar um pouco mais (...) Às vezes é difícil, e também depende do *stress* do trabalho que tive ao longo do dia mas por norma consigo. Claro que se não posso ir mesmo a uma cerimónia religiosa no templo não vou e não faço mas tento explicar à minha filha ‘olha hoje é o dia X, hoje vai acontecer isto na nossa comunidade e no nosso templo mas nós não vamos’. (Prisha)

Concordo que devido ao meu quotidiano me afasto da prática da religião. É muito natural... as pessoas não terem o tempo necessário para dedicarem à religião devido ao quotidiano. (Mishka)

No geral sim, acho que as mulheres têm tanto trabalho que não conseguem dedicar tempo suficiente à religião. (Anaisha)

Eu celebro sempre o festival das luzes. A minha filha também participa sempre no *show* do Divali. Os ensaios começam sempre em Setembro e é muito complicado gerir. É duas vezes por semana e como o ano letivo também começa em Setembro é uma altura de loucos para mim. Houve um ano em que eu também participei, fizemos ensaios, era uma dança e foi muito engraçado. Eu própria tenho tido alguns pedidos para participar na área da educação e da formação na nossa comunidade e a minha resposta este ano tem sido que eu não posso envolver-me em mais projetos simplesmente porque tenho que acabar o doutoramento, não tenho minutos livres. É um trabalho que exige um bocadinho de nós. E eu não estou preparada neste momento mas já fiz uma promessa a mim própria que para o ano tenho que participar numa forma mais ativa. (Janki)

É ainda interessante verificar a constatação de Mishka quando refere que “não é muito religiosa”, apesar de se poder afirmar através da descrição posterior que a sua prática religiosa tem um papel significativo no seu quotidiano. Deste modo poder-se-á colocar a hipótese de que este “novo modo de ser hindu” referido pelas minhas interlocutoras - onde a religião assenta na prática do bem e do ser boa pessoa e em que prevalece a seleção e modificação das tradições que lhes foram transmitidas – é, apesar de tudo, desclassificada de religião uma vez que não se coaduna com a normatividade religiosa mantida pelas gerações anteriores.

5.2. A transmissão do Hinduísmo aos filhos

As entrevistadas consideram que as mulheres são as principais responsáveis pela transmissão religiosa aos filhos, apesar de admitirem que o homem também tem um papel relevante na transmissão religiosa. Anaisha considera que os mais velhos diferenciavam muito a educação dos rapazes e das raparigas e que aos rapazes não eram ensinadas as práticas religiosas. Por outro lado, as raparigas tinham que ser mais completas e saber tudo. Prisha tem a mesma opinião e refere que antigamente como as mulheres indianas não trabalhavam e tinham a seu cargo as tarefas domésticas e a educação dos filhos, eram elas as maiores responsáveis pela transmissão religiosa. No entanto, julga que uma vez que os dois membros do casal trabalham devem participar de forma igual na educação dos filhos.

As minhas interlocutoras esforçam-se por fazer com que os seus filhos sigam o Hinduísmo e que mantenham valores para si cruciais como o vegetarianismo, a aprendizagem da língua *gujarati*, o conhecimento das tradições e a mitologia hindu e práticas diárias como a recitação de mantras. Os seus filhos encontram-se envolvidos em eventos religiosos da Comunidade Hindu de Lisboa, algo igualmente apreciado pelos mesmos de acordo com as minhas interlocutoras. Anaya conta que realiza inclusivamente viagens à Índia com os filhos para que estes percorram os locais que são referenciados na mitologia hindu e para que saibam que existem outras realidades sociais. Anaisha neste momento não faz as viagens religiosas à Índia por o filho ser pequeno mas pretende retomá-las brevemente.

Ensino-lhes o mesmo que os meus pais fizeram, a mesma coisa que me transmitiram. Ensino-os a orar, ensino sobre a nossa religião, de onde é que veio... as diferenças, a língua gujarati, a diferença do Hinduísmo em relação a outras religiões. (Siya)

É uma questão de fé. Não tem tanto a ver com as cerimónias em si mas nós ainda há pouco tempo fizemos uma viagem espiritual os quatro pela Índia e eles estão muito dentro da vida do Krishna por isso fomos exatamente aos sítios de origem. Eles acabam por ver em casa pequenos vídeos e desenhos animados relativos à vida do Krishna portanto eles estão muito dentro de todo o percurso que ele teve religioso ou não e acho que fez todo o sentido quando nós decidimos ir viajar. Foi uma viagem com muito significado para eles porque nós chegávamos aos sítios e eles reconheciam e aquilo fez algum sentido para eles e na cabeça deles fez-lhes um clique ‘a mãe fala mas realmente ela tem razão’. Eles próprios me disseram. (Anaya)

A aprendizagem do *gujarati* é um elemento unificador e serve para que os descendentes mantenham uma ligação a um referente cultural e à religião. Quando viajam para a Índia ou para Moçambique ou quando falam com membros da família mais velhos que não sabem falar português, a língua permite unir e facilitar as relações sociais intergeracionais. Em casa esforçam-se por falar apenas *gujarati* com os filhos mas admitem que por vezes se esquecem de o fazer, o que dificulta a manutenção da linguagem através do *gujarati*.

Ela vai à escola de *gujarati* que há aos sábados porque apesar de eu tentar inculcar os nossos valores e a nossa língua e explicar certas coisas não é o suficiente. Como tal acho importante ter mais tempo e dedicação nesta área e também para interagir e estar com outras crianças da idade dela hindus. (Prisha)

A Sarah percebe, fala algumas coisas. É a minha mais velha mas fala aquele sotaque angolano sabes? [risos] mas ela esforça-se. Eu falo mais com o meu marido assim em português mas com elas sempre *gujarati*. A minha tia também não fala inglês aqui em casa e por isso têm que falar *gujarati*. Eu não deixo elas falarem outra língua porque inglês vão aprender à mesma porque vão estudar mas se elas gostam de ir aos Navratri dançar também têm que saber a língua. Eu incentivo-as e digo ‘Sarah pensa que é uma coisa que vocês sabem mais do que os outros’ e elas ficam todas contentes. (Mishka)

Eu falo muito inglês e o meu marido e a minha filha falam português. Cá em casa fala-se as três línguas. Uma mistura fantástica. Ela quando tinha 3 anos começou com as aulas de *gujarati* e foi muito interessante porque acabou por se fascinar pela cultura, pela religião e pelos deuses e fazia perguntas que eu não sabia responder. Ela aprendeu a dizer ‘vamos ao Google’. A minha mãe era assim uma mulher muito interessante e a minha filha entretanto começou a falar com ela sobre as coisas e às vezes ela também não sabia e foram as duas procurar, um bocadinho em parceria. As aulas de *gujarati* acabaram por ser mais uma aula cultural do que de língua. (...) Por exemplo quando nós nos cumprimentamos e a outra pessoa é hindu nós dizemos ‘Jay Shree Krishna’. Como se fosse ‘abençoado seja Krishna’. É uma forma de nos cumprimentarmos e eu digo-lhe sempre para ela fazer isso e ela imensas vezes respondia ‘boa tarde’, ‘bom dia’ e eu disse-lhe ‘não, se as pessoas dizem isso respondes da mesma maneira’. E é engraçadíssimo porque há noite é ‘Jay Shree Krishna, boa noite, sweet dreams, I love you baby’ [risos] é literalmente tudo interligado. Os nomes carinhosos, o fofinha, o querida, eu digo muitas vezes em *gujarati*. (Janki)

Mishka refere que quando foi viver para Inglaterra, a língua *gujarati* foi crucial para a sua integração e aprendizagem da língua inglesa. A sua integração foi difícil devido à inexistência de uma população indiana em Hemel Hempstead e à dificuldade em aprender inglês, admitindo que as suas amigas indianas que falavam *gujarati* foram determinantes para a sua aprendizagem. Como se conseguia expressar em *gujarati*, as suas amigas corrigiam-na quando dizia alguma frase incorreta em inglês.

Estando o vegetarianismo ligado à prática religiosa, a maioria das minhas interlocutoras preparam as refeições vegetarianas que os filhos levam para a escola – algo que poderá potenciar ainda mais o balanço entre o trabalho e a família. Janki prefere fazer o almoço para a sua filha mas confessa que o facto de não haver um menu vegetariano nas escolas a impede de recorrer a essa ajuda se necessário.

A transmissão de conhecimento das tradições hindus realiza-se através de práticas no quotidiano como contar histórias, ver desenhos animados sobre a vida dos deuses hindus, através da recitação de mantras ou no ensinamento de práticas de veneração aos deuses. Anaya revela que os seus filhos recorrem à religião para ultrapassarem dificuldades. Através da identificação com os deuses, aprendem a lidar com situações adversas.

É engraçado porque eles agora estão na escola e quando passam por um momento um bocado mais desagradável ou algum amigo os está a chatear eles lembram-se do Krishna e contam-me ‘oh mãe olha hoje aconteceu-me isto e então eu disse um pequeno mantra (que é o que eles dizem todos os dias) e olha senti-me mais forte, senti-me melhor, desliguei e consegui não responder ao menino ou consegui não ser mal-educado’. (Anaya)

Ele é um bocado novo mas sabe os nomes dos deuses, gosta de ir à igreja e também me ajuda a fazer essas tarefas de acordar o Deus e dar-lhe comida. Ele próprio às vezes quando eu estou a cozinhar as comidas que ele gosta ele diz ‘não vais dar ao *laloo*?’ Ao *laloo* que é o Krishna. (Anaisha)

Ensino-lhes o que é o dia de hoje, ‘olha hoje são os nove dias do Navratri e isto significa que são as nove deusas e nós fazemos o *aarti* durante os nove dias em frente ao altar’ para elas saberem. Eu faço-as ver os vídeos religiosos em desenhos animados para elas criarem interesse em saber a história do Hinduísmo, quais é que são os deuses e ela pergunta porque é que este tem a tromba de um elefante e eu explico-lhe a versão que eu sei. É difícil hoje em dia manter a cultura e nós esforçamo-nos bastante para isso. Nós tentamos criar isso dentro de casa e a família é grande e nós reunimo-nos todos e dançamos

aquelas danças indianas. Elas dão valor a tudo, participam em tudo, onde nós vamos socializam com todos, falam bem a língua e por enquanto estou muito satisfeita. (Mishka)

Eu ensino-lhe um bocadinho de tudo. Tanto lhe explico o que é o Natal como lhe explico o que é a nossa cultura ou um dia religioso para nós e qual o significado. Tento explicar-lhe um bocadinho tanto do país que nós vivemos como do nosso. Tento fazer um balanço. (Prisha)

Contudo, as minhas interlocutoras constataam que apesar de se esforçarem para que os seus filhos sigam o Hinduísmo, esta transmissão nunca poderá ser forçada. Apesar de admitirem a sua tristeza face à probabilidade de os seus filhos se tornarem católicos, de seguirem outra religião ou de se tornarem ateus, afirmam que o seu caminho e escolhas individuais deve ser respeitado. Assumem igualmente a importância do convívio com os avós para fomentar o interesse pela religião.

Eu ouvi, mesmo não estando muito envolvida nas coisas, que uma amiga minha está na organização de um musical, um teatro que vão fazer em Setembro que é sobre o Krishna e é engraçado porque assim que falei com ela sobre isto ela adorou a ideia. Vai ser engraçado porque eles vão cantar e dançar e ao mesmo tempo vão aprendendo a vida do Krishna. E de certeza que vai ser muito interessante e intrigante e ela com certeza vai fazer muitas perguntas e exigir respostas e eu vou ter que fazer pesquisas [risos] mas não sou mãe para forçar porque acho que isso não dá bons resultados. (Janki)

Eu tento sempre que os meus filhos estejam ou passem muito tempo com os meus sogros porque fazem muita diferença a educação que eles passam para os netos porque eles sempre veem os meus sogros como uma referência e no fundo é muito importante e da parte dos meus pais é a mesma coisa. (Siya)

Janki enfatiza a ideia de que é normal na fase de crescimento haver uma rejeição da cultura indiana e da religião hindu, que se intensifica quando os descendentes estão a viver num país com uma cultura e uma religião completamente diferentes das que os seus pais e avós lhe ensinam e transmitem. As influências da sociedade portuguesa revelam-se fundamentais aquando da fase de educação e de crescimento dos filhos, principalmente na idade escolar, onde o ensino e troca de informações com os colegas e professores fomenta a criação de conflitos identitários internos, por vezes difíceis de gerir.

Lembro-me que eu fui à igreja de São Francisco Xavier, estávamos a passear por Portugal e ela disse-me muito novinha: ‘oh mãe mas onde é que está o Deus macaco?’ portanto ela entrou na igreja e perguntou-me isso e eu achei delicioso isto porque eu nunca quis distinguir as coisas. Eu sou hindu mas ela

decide a vida dela. Ela está numa fase um bocadinho rebelde, ela luta contra falar a língua. Acho que todas as crianças passam por isso, as crianças que são imigrantes ou filhos de imigrantes passam por isto. Da mesma forma em relação à religião ela há um ano e tal atrás disse-me ‘oh mãe eu não sou hindu, eu sou católica’ e eu disse ‘okay, está bem mas o que é ser católica?’ e ela ‘ah sabes é que eu estou numa escola católica e as pessoas vão fazer isto’ e eu perguntei-lhe ‘e o que é ser hindu?’ e depois falámos um bocadinho sobre isto. Ela perguntou-me onde é que estava Deus e eu disse-lhe que para mim Deus estava em todo o lado. E ela adorou essa ideia, ficou pasmada com essa ideia e disse ‘okay, então tudo bem mãe. Deus pode estar em nosso lado, está aqui ao nosso lado.’ E ela fez a relação disso com o Hinduísmo. Ela própria associou isso. (Janki)

Ainda de acordo com Janki, é natural que exista um esforço por se integrarem mas sem serem conotados com a diferença. Quando a sua filha não quis ir à praia de *bikini* devido ao seu tom de pele moreno e manifestando o desejo de ser “mais branquinha” como a mãe, Janki entendeu que tal se tratava de uma fase transitória e que, tendo a certeza de que irá piorar na fase da adolescência, não vai impor nada à sua filha que esta não esteja de acordo. Para além do mencionado, sente que mesmo quando a filha “rejeita” a religião hindu, esta está presente na sua identidade e na sua visão do mundo. Paralelamente, Anaya argumenta que o conservadorismo está associado à falta de formação das famílias e faz um esforço de adaptação para que o filho não se sinta diferente dos seus colegas.

De acordo com Moag (2001: 251-255) existem três fases no processo de formação identitária dos descendentes de imigrantes indo-americanos. A primeira fase apelidada de “Totally Indian” compreende o nascimento até à idade escolar onde os indivíduos aceitam o seu estatuto de indianos. A segunda fase, denominada “Conflito e Compartimentalização” compreende a primeira fase escolar e a adolescência e consiste numa rejeição da sua identidade sul-asiática e na identificação com os valores e estilo de vida americano resultado da experiência discriminatória em que são ridicularizados devido à sua cor de pele e ao seu nome e devido aos estereótipos negativos sustentados pelos seus professores e colegas. Por último, na terceira fase denominada “Reconciliação” os descendentes começam a sentir um maior orgulho e interesse pela cultura indiana e pelo Hinduísmo frequentemente presente nos últimos anos de escola ou posteriormente.

Temos que nos adaptar. O Arjun por exemplo gosta sempre de convidar os amigos para casa, para virem cá dormir e tentamos não dramatizar muito de

forma a que ele não se sinta diferente e de forma a que o amigo venha e também não sinta que a casa do Arjun é diferente. Tentamos fazer as coisas o mais normal possível. No ano passado chamaram-no pela primeira vez preto. É uma palavra que ele irá ouvir muitas vezes ao longo da vida mas que vai ter que aprender a lidar com isso. Quando ele chegou a casa e me contou isso nós não dramatizámos e nem ligámos muito para não pôr uma conotação negativa. Há medida que ele se vai tornando mais maduro dá para levar estas questões a outro patamar. (Anaya)

Este Carnaval por exemplo ela quis-se vestir de indiana e eu até brinquei com ela ‘mas tu já estás vestida de indiana, tu já és indiana’ e ela ‘ah não é isso mãe, eu queria levar a roupa’. E neste carnaval nós fomos para Berlim e não teve oportunidade de se mascarar mas ela quis. Ela não gosta que eu fale a língua materna com ela. Sabe que com outras crianças da idade dela há mais exposição à língua materna com os avós quando vivem com elas e ela vê os avós uma vez em duas semanas (...) Ela é uma rapariga tímida mas eu sei que as histórias dela contêm sempre pessoas de outras culturas, de outros países. Ela não se manifesta verbalmente mas em tudo o que ela cria, em todos os desenhos que ela faz há sempre referências à nossa a outras culturas. (Janki)

Efetivamente, ao longo dos discursos das minhas entrevistadas são notórias as suas tentativas de contrariar as tendências “rebeldes” dos seus filhos apesar de sublinharem que não querem que o Hinduísmo seja percecionado como algo obrigatório. De facto, é possível constatar que a preservação da identidade religiosa é igualmente realizada por via da transmissão religiosa às gerações seguintes.

Por outro lado, seria pertinente investigar o modo como as escolas portuguesas abordam a temática religiosa, nomeadamente sobre quais as representações das religiões para além do Cristianismo como o Hinduísmo, Islão, Judaísmo, entre outras à semelhança da investigação realizada por Rosser (2001) no contexto americano. Nas suas entrevistas a jovens estudantes americanos e indianos que se encontravam a estudar na mesma escola, o autor constatou que eram ensinadas a estes alunos representações estereotipadas da Índia enquanto um país “pobre, sujo, onde as pessoas eram pouco inteligentes” e “as mulheres mal tratadas” e conhecido pelos infanticídios de raparigas (2001: 216-218). O Hinduísmo era ainda descrito como uma “religião mística e bizarra em que as pessoas dançavam e veneravam coisas estranhas como ratos” e “comiam cérebros de macacos” (2001: 219-220). Estas representações eram colocadas em causa pelos alunos indianos, mais informados pelas práticas culturais e religiosas da Índia mas tornaram-se um motivo de gozo por parte dos seus colegas americanos algo que poderá conduzir eventualmente

a uma rejeição/ocultação do Hinduísmo por parte dos alunos indianos hindus devido à discriminação a que foram sujeitos.

Conclusão

A vida familiar e a carreira profissional são áreas de gestão complexa na economia familiar. Os horários de trabalho superiores a oito horas diárias e o seu prolongamento para o universo doméstico dificultam a sua conciliação e equilíbrio com as expectativas modernas de relacionamento familiar e parentalidade. É pertinente, como refere Chambel (2014), questionar as mitologias que associam o ideal de bom trabalhador ao número de horas a trabalhar:

“Nas organizações considera-se que o trabalhador mais envolvido com a organização e com maior capacidade é aquele que não tem limite de horas para trabalhar, assim como o trabalhador ideal é aquele que não só cumpre com as tarefas que lhe estão destinadas, como tem a iniciativa de trabalhar nos fins-de-semana ou fora do horário de trabalho” (2014: 48-49)

Em conjunto com as tarefas de casa e o cuidado dos filhos, que exigem diariamente a atenção e disponibilidade dos casais, esta idealização é responsável por uma tensão teorizada como conflito entre o trabalho e a família. Todavia, nesta dissertação privilegiei a utilização do termo “conciliação” uma vez que não detém a conotação de oposição e choque que o termo “conflito” comporta. É importante evitar generalizações nesta matéria uma vez que poderão haver casos em que a gestão é realizada sem a presença de conflito. Deste modo, o termo conciliação pareceu-me mais adequado à análise das estratégias quotidianas de harmonização entre casa e trabalho por parte de casais ou famílias monoparentais.

Na presente dissertação interessou-me sobretudo compreender quais são as estratégias encetadas para conseguir alcançar esta harmonia por parte das minhas interlocutoras. No entanto, pareceu-me igualmente relevante procurar entender, neste contexto de pesquisa, a relevância da variável étnica e religiosa na organização desta harmonia. Relativamente à primeira questão, os resultados deste estudo de caso indicaram que as estratégias de conciliação mais utilizadas pelas entrevistadas são as ajudas internas como o marido mas principalmente as ajudas externas, a contratação de empregadas domésticas ou o recurso a membros da família como sogros, irmãs ou tias para a realização das tarefas domésticas e para o cuidado parental (*e.g.* ir e buscar as crianças à escola, preparação de refeições, auxílio em caso de doença). A organização e o planeamento semanal rigorosos permitem estabelecer previamente as tarefas a serem realizadas em cada dia da semana. Algumas das interlocutoras optaram igualmente por

promover uma responsabilização e autonomização das crianças de acordo com a idade para que estas conseguissem alimentar-se autonomamente e para ajudarem a tomar conta dos irmãos mais novos, quando a mãe não se encontra presente. A oferta de atividades extracurriculares também constituiu uma estratégia uma vez que permite “reter” os filhos num local até à saída do trabalho, incrementar estímulos ao desenvolvimento físico e cognitivo das crianças ou enquanto ferramenta de transmissão religiosa nos casos da aprendizagem da língua *gujarati*.

A inexistência de opção vegetariana nas cantinas escolares implica que estas mulheres dediquem parte do seu tempo na noite anterior a preparar as refeições que os filhos levam no dia seguinte para a escola. No entanto, é comum a ajuda familiar na preparação das refeições o que permite um aproveitamento do tempo para a realização de outras tarefas. As noites e os fins-de-semana são os dias mais utilizados para conseguir realizar as tarefas domésticas que nos restantes dias da semana não são possíveis de terminar ou ainda concluir trabalho extra.

Em relação ao cuidado dos filhos, dedicar-lhes todo o tempo não profissional, descrito como “tempo de qualidade” e o estabelecimento de programas de lazer adequados a toda a família baseados no convívio familiar são algumas das estratégias compensatórias utilizadas.

A ajuda de membros da família como sogros, irmãs ou tias para a realização das tarefas domésticas e para o cuidado dos filhos potencia, contudo, novos conflitos nomeadamente com o marido e com os sogros. Todas as minhas interlocutoras admitem mudanças na população indiana residente em Lisboa no que concerne à emancipação da mulher na esfera pública e privada, promovida por um maior acesso à educação e por uma defesa de padrões de género mais igualitários. No entanto, tal mudança não implica a inexistência de conflitos, quer com os maridos quer com membros das famílias mais tradicionais. Consideram ainda que apesar de a mulher ter entrado para o mercado de trabalho, os homens ainda se dedicam quase exclusivamente à carreira profissional e que em casa é a mulher que tem que fazer tudo sozinha.

Em termos de divisão de tarefas, a cozinha é a área do trabalho doméstico menos participada pelos membros do sexo masculino. Os maridos optam por tarefas relacionadas com o cuidado das crianças como o buscar e pôr os filhos à escola, ajudar na realização dos trabalhos de casa e assegurar-lhes algumas das refeições diárias. O pagamento de

contas mensais relacionadas com a casa é igualmente uma tarefa realizada pelos membros do sexo masculino, algo já encontrado em Voydanoff (1988: 759). Existe, porém, um desfasamento entre o discurso e a prática nos testemunhos das entrevistadas no sentido em que quando questionadas sobre a sua perceção de género e sobre quais os papéis expectáveis ao homem e à mulher, todas as minhas interlocutoras responderam que os direitos, as tarefas sociais e os papéis sociais são iguais independentemente do género. No entanto, na maioria dos casos, admitem que o marido participa pouco ou nada no desempenho das tarefas domésticas.

Apenas o discurso de uma das interlocutoras se distingue das restantes, em que admite haver uma distribuição igualitária das tarefas domésticas, apesar de ter sido fruto de discussões e negociações. Poderá ser colocada a hipótese, à semelhança do descrito por Bott (1990 [1971]: 98-99), de que tendencialmente os casais com um menor apoio quer familiar quer económico têm uma relação de género mais igualitária e promovem um maior entendimento e entre ajuda entre o casal do que os casais que têm um maior apoio familiar e económico. Para além disto, a proximidade de elementos que constituem parte da ajuda externa do casal, nomeadamente os sogros, apesar de consistirem numa ajuda fundamental na gestão familiar e na conciliação do conflito, podem fomentar um conflito. Nos testemunhos das minhas entrevistadas é notória a ideia de que a presença da sogra no seu núcleo familiar é por vezes intrusiva, defendendo que a educação das crianças deve ser apenas responsabilidade da mãe. Constatam ainda que o principal motivo de conflitos amorosos entre os casais de origem indiana é a proximidade com a sogra.

Sobre a relação das entrevistadas com o trabalho, todas revelam que começaram a trabalhar devido ao desejo de se sentirem realizadas profissionalmente, para conseguirem obter a sua independência monetária e para se sentirem úteis por poderem contribuir para a economia familiar e elogiam os maridos por as terem incentivado a estudar e a trabalhar. Apesar de esta dissertação trabalhar sobre processos de transformações de papéis de género que não são novos, existem ainda casos de mulheres que só recentemente (e numa idade mais avançada) começaram a abandonar negócios de família e a dedicarem-se profissionalmente a projetos pessoais. Este grupo de mulheres pertencentes às gerações mais recentes são protagonistas desta mudança por oferecerem resistência às gerações anteriores mais conservadoras que ainda têm alguma influência familiar e social tais como os pais e os sogros.

Duas das entrevistadas consideram que o conservadorismo tem que ver com a falta de formação das famílias principalmente acompanhado de uma maior imposição de vontade por parte das jovens de origem indiana. As pressões familiares eram igualmente visíveis em relação à preferência dos pais para que algumas das minhas interlocutoras casassem com homens indianos ou com a mesma casta.

No entanto, a gratificação que a carreira profissional lhes proporciona não inviabiliza que a energia que direcionam para o trabalho faça com que por vezes, quando chegam a casa após um dia de trabalho, estejam mentalmente e fisicamente incapacitadas para dar à sua família a devida atenção, paciência e disponibilidade. Este facto contribui para o desenvolvimento de um sentimento de culpa que as entrevistadas sentem por considerarem não passar tempo suficiente com os seus filhos, havendo num dos casos igualmente um questionamento por parte do marido e de amigas devido ao trabalho ocupar muito tempo na sua vida.

Em relação ao Hinduísmo, à semelhança do descrito por outros autores, é notória a sua reconstrução no sentido em que as minhas entrevistadas encetam um processo de seleção de acordo com o que lhes faz sentido, isto é, decidem seguir práticas religiosas que lhes foram transmitidas ou rejeitar tradições ou valores que consideram estar ultrapassados. É igualmente visível a sua vivência individualizada do Hinduísmo sendo que as mesmas, enquanto agentes da transformação religiosa, reproduzem um novo modo de ser hindu: onde a religião assenta na prática do bem e do ser boa pessoa e em que prevalece a seleção e modificação das tradições que lhes foram transmitidas. A hipótese de que esta vivência religiosa individualizante proporciona a estas mulheres alguma autonomia e libertação face à gestão do equilíbrio trabalho-família poderá ser explorada futuramente. Provavelmente devido à sua entrada no mercado de trabalho, as suas vivências religiosas realizam-se maioritariamente no universo doméstico o que poderá torná-las mais imunes ao conflito social exercido, ao mesmo tempo que lhes permite manter a sua prática religiosa ativa, apesar de se encontrar confinada ao espaço privado.

No entanto, coloco igualmente a hipótese de que esta vivência individualizada seja quase que desprovida de eficácia simbólica religiosa, de acordo com os seus discursos, uma vez que não se coaduna com a normatividade religiosa mantida pelas gerações anteriores. Admitem que apesar estarem presentes no seu quotidiano práticas religiosas como a recitação de mantras, a adoração às divindades no seu altar religioso e em rituais como o *pûjâ*, devido ao ritmo acelerado do seu quotidiano, o Hinduísmo

adquire um papel secundário nas suas vidas. Gostariam de ir mais vezes ao templo Rhada-Krishna, de estarem presentes nas principais épocas festivas e de participarem em eventos da Comunidade Hindu de Lisboa.

É ainda possível observar que uma componente central nos discursos sobre a preservação da identidade religiosa é representada pela ideia de transmissão de sentido religioso às gerações seguintes. As minhas interlocutoras esforçam-se por assegurar a transmissão do Hinduísmo aos seus filhos, através da manutenção de práticas como o vegetarianismo, a aprendizagem da língua gujarati, o conhecimento das tradições e a mitologia hindu e práticas diárias como a recitação de mantras. Para além do mencionado, os seus filhos encontram-se envolvidos em eventos religiosos da Comunidade Hindu de Lisboa, algo que, de acordo com as minhas interlocutoras, é apreciado pelos mesmos. Há ainda um desejo de continuar a realizar viagens à Índia com os filhos para que estes percorram os locais referenciados na mitologia hindu. E, apesar da dimensão conflitual na relação com as sogras, sublinham a importância do convívio com os avós como instrumento de incremento do interesse pela religião. Ainda assim, eventualmente reflexo das experiências formativas plurais, o investimento quotidiano nas práticas de reprodução identitária é aparentemente moderado pela opinião de que a opção religiosa e as escolhas individuais dos seus filhos merecem ser respeitadas.

No que diz respeito à construção identitária, através dos seus discursos, é interessante verificar a utilização do termo “nós indianos” que torna clara a sua ambiguidade identitária no sentido em que se consideram portuguesas e indianas. No entanto, nos seus discursos não está presente um conflito identitário. Através de um processo de seleção e reconstrução, à semelhança da construção da sua identidade religiosa, as minhas interlocutoras negociam a sua identidade indo-portuguesa, principalmente quando a sua pertença identitária é colocada em causa pela sociedade.

Por último, como em qualquer investigação, existem erros e lacunas na presente dissertação que poderão constituir questões por colocar em trabalhos futuros. Desde logo, a dimensão e as características da amostra. Seria interessante realizar um estudo sobre o mesmo tema mas cuja amostra fosse mais diversa nomeadamente nos grupos de idades, escolaridade, classe social e posição social de origem/*jati*. Gostaria igualmente de ter conseguido entrevistar as mães das minhas interlocutoras, a fim de aprofundar o trabalho em torno das dinâmicas intergeracionais e ainda expandir o número de entrevistas. Apesar das limitações na forma e no conteúdo do presente trabalho, julgo que o sentido geral das

conclusões retiradas nesta dissertação poderão sugerir pistas relevantes para um maior conhecimento sobre a relação entre o trabalho e a família e sobre as dinâmicas de género, intergeracionais, identitárias e religiosas que lhes são inerentes que poderão determinar novos desenvolvimentos num futuro próximo.

BIBLIOGRAFIA

- Aboim**, Sofia. 2005. “As orientações normativas da conjugalidade” In Wall, Karin (Org.). *Famílias em Portugal*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais: 169-230.
- Abranches**, Maria. 2005. “Mulheres muçulmanas em Portugal: formas de adaptação entre múltiplas referências” In SOS Racismo. *Imigração e Etnicidade: Vivências e Trajetórias de Mulheres em Portugal*. Lisboa: Sodilivros: 149-180.
- Åkesson**, Lisa; Carling, Jørgen e Drotbohm, Heike. 2012. “Mobility, Moralities and Motherhood: Navigating the Contingencies of Cape Verdean Lives”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 38 (2): 237-260.
- Almeida**, Ana Margarida Nunes de. 1986. “Entre o dizer e o fazer: a construção da identidade feminina”. *Análise Social*. XXII (92-93):493-520.
- Amâncio**, Lígia. 2003. “O género no discurso das ciências sociais”. *Análise Social*. XXXVIII (168): 687-714.
- Amâncio**, Lígia. 2010 [1994]. *Masculino e Feminino: A Construção Social da Diferença*. Porto: Edições Afrontamento.
- Archer**, John e Lloyd, Barbara B. (eds.). 2002. *Sex and Gender* (2nd edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ardoy**, Navarro Luis. 2004. “Trabajo y Familia: un conflicto en las parejas”. *Revista de Estudios de Juventud*. 67: 115-125.
- Atkinson**, Paul e Hammersley, Martyn. 2007 [1983]. “Ethics” In *Ethnography: Principles in practice*. London, New York, Routledge. 209-229.
- Baldassar**, Loretta, Baldock, Cora Vellekoop, Wilding, Raelene. 2007. *Families Caring Across Borders: Migration, Ageing and Transnational Care giving*. New York: Palgrave Macmillan.
- Barnett**, Rosalind Chait e Hyde, Janet Shibley. 2001. “Women, Men, Work, and Family: an Expansionist Theory”. *American Psychological Association*. 10 (56): 781-796.
- Basch**, L., Schiller, N. e Blanc, S. 2006. “Beyond the ethnic lens: locality, globality and born again incorporation”. *American Ethnologist*. 33 (4): 612-633.

- Basch**, Linda; Schiller, Nina Glick e Blanc, Cristina Szanton. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Gordon and Breach Science Publishers.
- Bastos**, Susana Pereira e Bastos, José Gabriel Pereira. 2002. “De novo em viagem: as estratégias identitárias dos *portuguese indians* de Londres”. *Ethnologia*. 12-14: 127-161.
- Bastos**, Susana Pereira e Bastos, José Gabriel Pereira. 2006. *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes: Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada: Uma Abordagem Estrutural Dinâmica*. Lisboa: Observatório da Imigração.
- Bastos**, Susana Pereira e Bastos, José Pereira. 2005. ““Our colonisers were better than yours’: identity debates in greater London”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31 (1): 79-98.
- Bastos**, Susana Trovão Pereira e Bastos, José Gabriel Pereira. 2001. *De Moçambique a Portugal – Reinterpretações Identitárias do Hinduísmo em Viagem*. Lisboa: Fundação Oriente.
- Baumann**, G. 1999. “Religion: baggage or sextant?” In Baumann, G. 1999. *The Multicultural Riddle*. New York: Routledge. 69-80.
- Baumann**, M. 1998. “Sustaining little ‘Indias.’ Hindu diasporas in Europe” In G.T. Haar (Eds.). *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*. Leuven: Peeters Publishers: 95- 132.
- Boni**, Valdete e Quaresma, Sílvia Jurema. 2005. “Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais”. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*. 1 (2): 68-80.
- Bonizzoni**, Paola. 2014. “Immigrant Working Mothers Reconciling Work and Childcare: the Experience of Latin American and Eastern European Women in Milan”. *Social Politics*. 0 (0): 1-24.
- Bott**, Elizabeth. 1990 [1971]. *Familia y red social: Roles, normas y relaciones externas en las familias urbanas corrientes*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Bourdieu**, Pierre. 2013 [1998]. *A Dominação Masculina*. Lisboa: Relógio D’ Água Editores.

- Bradley**, Harriet; Healy, Geraldine e Mukherjee, Nupur. 2005. "Multiple Burdens: Problems of Work-Life Balance for Ethnic Minority Trade Union Activist Women" In Houston, Diane M. (Eds.). *Work-Life Balance in the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan: 211-229.
- Bradley**, Tamsin. 2011. *Religion and gender in the developing world: faith-based organizations and feminism in India*. New York: I.B.Tauris.
- Brown**, Judith M. 2006. *Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora*. New York: Cambridge University Press.
- Burgess**, Robert. 1997. "As entrevistas como conversas" In *A Pesquisa de Terreno*. Lisboa: Celta. 111-133.
- Cachado**, Rita. 2003. *Colonialismo e género na Índia (Diu): contributos para a Antropologia pós-colonial*. Dissertação de Mestrado. Instituto Universitário de Lisboa: ISCTE.
- Canclini**, Néstor García. 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chambel**, Maria José. 2014. "A Interface entre o Trabalho e a Família" In Maria José e Ribeiro, Maria Teresa (coord.). *A Relação entre o Trabalho e a Família*. Lisboa: Editora RH: 42-63.
- Cinamon**, Rachel Gali e Rich, Yisrael. 2002. "Gender Differences in the Importance of Work and Family Roles: Implications for Work-Family Conflict". *Sex Roles*. 11/12 (47): 531-541.
- Clarke**, C., Peach, C., Vertovec, S. 1990. *South Asian Overseas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford**, James. 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology*. 9 (3): 302-338.
- Cohen**, Robin. 2008 [1997]. *Global Diasporas: An Introduction* (2nd edition). Londres: Routledge.
- Cruz**, Sofia Alexandra. 2003. *Entre a Casa e a Caixa: Retrato de Trabalhadoras na Grande Distribuição*. Porto: Edições Afrontamento.

Dale, Angela. 2005. "Combining Family and Employment: Evidence from Pakistani and Bangladeshi Women" In Houston, Diane M. (Eds.). *Work-Life Balance in the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan: 230-245.

Dhingra, Pawan. 2007. *Managing multicultural lives: Asian American professionals and the challenge of multiple identities*. California: Stanford University Press.

Dias, Nuno. 2016. *Remigração e Etnicidade. Trânsito Colonial Entre a África de Leste e a Europa*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.

Duncan, Simon e Irwin, Sarah. 2004. "The Social Patterning of Values and Rationalities: Mother's Choices in Combining Caring and Employment". *Social Policy & Society*. 3 (4): 391-399.

Durkheim, Émile. 1977 [1893]. *A Divisão do Trabalho Social I*. Lisboa: Editorial Presença.

Dyer, Sarah; McDowell, Linda e Batnitzky, Adina. 2011. "Migrant work, precarious work-life balance: what the experiences of migrant workers in the service sector in Greater London tell us about the adult worker model". *Gender, Place & Culture*. 18 (5): 685-700.

Evergeti, Venetia e Ryan, Louise. 2011. "Negotiating transnational caring practices among migrant families" In Kraler, Albert; Kofman, Eleonore; Kohli, Martin e Schmoll, Camille (Eds.). *Gender, Generations and the Family in International Migration*. Amestardam: Amestardam University Press: 355-373.

Frone, Michael R. 2003. "Work-Family Balance" In Quick, J.C. & Tetrick, L.E. (Eds.). *Handbook of Occupational Health Psychology*. Washington. D.C.: American Psychological Association. 143-162.

Frone, Michael R., Russell, Marcia e Cooper, M. Lynne. 1992. "Antecedents and Outcomes of Work-Family Conflict: Testing a Model of the Work-Family Interface." *Journal of Applied Psychology*. 1 (77): 65-78.

Fuller, C.J. 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. New Jersey: Princeton University Press.

Garaizabal, Cristina. 2005. "Feminindade tradicional: mudanças e crises na identidade das mulheres" In SOS Racismo. *Imigração e Etnicidade: Vivências e Trajetórias de Mulheres em Portugal*. Lisboa: Sodilivros: 277-287.

- Goode**, William J. 1960. "A Theory of Role Strain". *American Sociological Review*. 4 (25): 483-496.
- Greenhaus**, J. H., e Beutell, N. J. 1985. "Source of conflict between work and family roles". *Academy of Management Review*. 10: 11-88.
- Holtmann**, C. e Nason-Clark, N. 2012. "Preparing for Life: Gender, Religiosity and Education Amongst Second Generation Hindus in Canada". *Religion and Gender*. 1 (2): 57-79.
- Jayawardena**, Chandra. 1973. "Migrants, networks and identities". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2 (4): 353-357.
- Jung**, Ae-Kyung e Heppner, Mary J. 2015. "Work of Full-Time Mothers: Putting voice to the Relational Theory of Working". *The Career Development Quarterly*. (63): 253-267.
- Kamenou**, Nicolina. 2008. "Reconsidering Work–Life Balance Debates: Challenging Limited Understandings of the 'Life' Component in the Context of Ethnic Minority Women's Experiences". *British Journal of Management*. 19: 99-109.
- Lakhousa**, Hanen Khanchel e Kahla, Karim Ben. 2016. "Balancing work/life time: an examination of gender differences". *Review of General Management*. 1 (23): 45-57.
- Lal**, B. 1988. "Understanding the Indian Indenture Experience". *South Asia*. 21: 215-237.
- Levitt**, Peggy 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt**, Peggy 2009. "Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 35 (7): 1225-1242.
- Levitt**, Peggy e Schiller, Nina Glick. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *The International Migration Review*. 38 (3): 1002-1039.
- Lourenço**, Inês e Cachado, Rita. 2012. "Hindu Transnational Families: Transformation and Continuity in Diaspora Families". *Journal of Comparative Family Studies*. 43. 53-70.

- Lourenço, Inês.** 2009. *Os Corpos da Devi. Religião e Género em Diáspora*. Tese de Doutoramento. Lisboa: ISCTE-IUL.
- Lourenço, Inês.** 2010. "A partir de Diu: Diáspora hindu e género em Portugal". *Portuguese Literary & Cultural Studies*. 17/18: 473-490.
- Lourenço, Inês.** 2011. "Religion and gender: the Hindu diaspora in Portugal". *South Asian Diaspora*. 3(1): 37-51.
- Lourenço, Inês.** 2013. "Gender and Power: Brahma Kumaris Spirituality and Hinduism in Portugal" In Fedele, Anna e Knibbe, Kim (orgs.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality, Ethnographic Approaches*. Londres: Routledge. 160-178.
- Lourenço, Inês.** 2015. "Constructing Hindu worlds in Portugal: a case study from Lisbon" In Kumar, Pratap (org.). *Indian Diaspora: Socio-Cultural and Religious Worlds*. Leiden: Brill. 91-118.
- Madden, Raymond.** 2012. *Being Ethnographic – A Guide to Theory and Practice of Ethnography*. Great Britain: Sage.
- Malheiros, Jorge Macaísta.** 1996. *Imigrantes na região de Lisboa: os anos da mudança. Imigração e processo de integração das comunidades de origem indiana*. Lisboa: Edições Colibri.
- McElwain, Allyson K. e Korabik, Karen.** 2005. "An Examination of Gender Differences in Work-Family Conflict. *Canadian Journal of Behavioural Science*. 37 (4): 269-284.
- Mead, Margaret.** 1963 [1935]. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow.
- Moang, Rodney F.** 2001. "Negative Pressures in the American Education System on Hindu Identity Formation" In T.S. Rukmani (Eds.). *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Monteiro, Ivete.** 2007. *Ser Mãe Hindu – Práticas e Rituais relativas à maternidade e aos cuidados à criança na cultura Hindu em contexto de Imigração*. Lisboa: ACIDI, IP.
- Núncio, Maria José da Silveira.** 2008. *Mulheres em Dupla Jornada: A Conciliação entre o Trabalho e a Família*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Pina-Cabral, João de.** 2007. "“Aromas de urze e de lama”: reflexões sobre o gesto etnográfico". *Etnográfica [Online]*. 11 (1): 191-212.

- Renou**, Louis. 1980. *Hinduísmo*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Ribeiro**, Maria Teresa e Pimenta, Susana. 2014. “Trabalho-Família: Uma questão de equilíbrio?” In Chambel, Maria José e Ribeiro, Maria Teresa (coord.). *A Relação entre o Trabalho e a Família*. Lisboa: Editora RH: 12-41
- Richter**, M. e Nollert, M. 2014. “Transnational networks and transcultural belonging: a study of the Spanish second generation in Switzerland”. *Global Networks*. 14 (4): 458–476.
- Roehling**, Patricia V.; Jarvis, Lorna Hernandez e Swope, Heather E. 2005. “Variations in Negative Work-Family Spillover Among White, Black, and Hispanic American Men and Women: Does Ethnicity Matter?”. *Journal of Family Issues*. 26 (6): 840-865.
- Rosser**, Yvette C. 2001. “Stereotypes in Schooling: Negative Pressures in the American Education System on Hindu Identity Formation (Part 1)” In T.S. Rukmani (Eds.). *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Rubin**, Ofir D. e Rubin, Aviad. 2014. “Intergenerational religious transmission mechanisms among second-generation migrants: The case of Jewish immigrants in the United States”. *International Journal of Intercultural Relations*. 43: 265-277.
- Sant’Ana**, Helena Maurício . 2008. “O Género e os Modos de Incorporação da População Hindu Radicada em Portugal”. *VI Congresso Português de Sociologia*: 1-11.
- Schiffauer**, W. 1988. “Migration and Religiousness” In Gerholm, Thomas e Lithman, Yngve (Eds.). *The New Islamic Presence in Western Europe*. London and New York: Mansell Publishing Limited. 146-158.
- Shattuck**, Cybelle. 1999. *Hinduísmo*. Lisboa: Edições 70.
- Spradley**, James. 1979. “Interviewing an Informant” In *Ethnographic Interview*. Nova Iorque: Holt, Rinehart & Winston: 461-474.
- Tincq**, Henri (eds.). (2016) [2007]. *As Grandes Religiões do Mundo* (Vol. 2). Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- Torres**, Anália Cardoso. 2004. *Vida Conjugal e Trabalho: Uma Perspectiva Sociológica*. Oeiras: Celta Editora.
- Trovão**, Susana Salvaterra, Ramalho, Sónia Cristina Caetano e David, Maria Inês Pereira Torcato. 2014a. “Transnational families, religious participation and gender Dynamics:

Filipino, São Tomean and Indo-Mozambican immigrant women in Lisbon, Portugal”. *Gender, Place and Culture*. Routledge: Taylor and Francis Group: 1-18.

Trovão, Susana Salvaterra. 2015. “Culture, ambivalence, and schismogenesis: Mothering double binds and gendered identities within Cape Verdean and Indian migrant families (Portugal)”. *Culture & Psychology*. 0 (0). 1-22.

Trovão, Susana, Ramalho, Sónia e Batoréu, Filomena. 2014b. “Managing work and family life through religious participation. A comparative approach between Muslim, Hindu and Christian migrant women in Lisbon, Portugal”. *AG AboutGender. International Journal of Gender Studies*. 3 (6): 116-138.

Trovão, Susana. 2012a. “Comparing postcolonial identity formations: legacies of Portuguese and British colonialisms in East Africa”. *Social Identities*. 18 (3): 261-280.

Trovão, Susana. 2012b. “Religion and Civic Participation among the Children of Immigrants: Insights from the Postcolonial Portuguese Context”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 38 (5): 851-868.

Tworuschka, Monika e Tworuschka, Udo. 2010 [2008]. *Religiões do Mundo: Hinduísmo*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores.

Vale de Almeida, Miguel. 1989. “Não desejarás o teu próximo – A homossexualidade como pecado, crime e doença” In Baptista, F. O. et al., *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: JNICT. 851-860.

Vale de Almeida, Miguel. 1996. “Género, Masculinidade e Poder: Revendo um caso do Sul de Portugal”. *Anuário Antropológico*. 95: 161-190.

Van Der Veer, Peter e Vertovec, Steven. 1991. “Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion”. *Ethnology*. 30 (2): 149-166.

Van Der Veer, Peter. 2004. “Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements”. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 7: 4-18.

Vertovec, S. 1989. “Hinduism in Diaspora: The transformation of Tradition in Trinidad” In Sontheimer G., Hulke, H. (Eds.). *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar: 265-293.

- Vertovec, S.** 2004. "Religion and Diaspora" In Antes, P., Geertz, A.W., Warne, R.R. (Eds.). *New Approaches to the Study of Religion Volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. Berlin: Walter de Gruyter. 275-304.
- Vertovec, S.** 2000. *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. London: Routledge.
- Vertovec, S.** 2009. *Transnationalism*. New York: Routledge.
- Voydanoff, Patricia.** 1988. "Work Role Characteristics, Family Structure Demands, and Work/Family Conflict". *Journal of Marriage and Family*. 3 (50): 749-761.
- Wadley, Susan S.** 1977. "Women and the Hindu Tradition". *Signs*. 1 (3): 113-125.
- Wall, Karin e Guerreiro, Maria das Dores.** 2005. "A divisão familiar do trabalho" In Wall, Karin (Org.). *Famílias em Portugal*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais: 303-362.
- Wall, Karin e José, José São.** 2004. "Managing Work and Care: A Difficult Challenge for Immigrant Families". *Social Policy & Administration*. 38 (6): 591-621.
- Werbner, Pnina.** 2010. "Complex diasporas" In Knott, Kim e MacLoghlin. *Diasporas. Concepts, Intersections and Identities*. London: Zed Books: 74-78.
- Wessendorf, S.** 2007. "'Roots Migrants': Transnationalism and 'Return' among Second-Generation Italians in Switzerland". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 7 (33): 1083-1102.
- White, James M.** 1999. "Work-Family Stage and Satisfaction with Work-Family Balance". *Journal of Comparative Family Studies*. 30: 163-175.

**ANEXO A – Tabela e perfis de caracterização comparativa sumária das
entrevistadas**

Nome, idade, estatuto marital	Local de Nascimento	Trajecto migratório familiar	Habilitações académicas	Profissão	Tipo de família actual	Nº de filhos e idade	Transnacionalismo familiar
Anaisha, 30, separada	Portugal	Índia - Moçambique - Portugal	Licenciatura em Fisioterapia	Gere uma empresa de Fisioterapia ao domicílio	Monoparental	Um filho com 2 anos	O marido e a família do marido vivem em Moçambique mas não os visita regularmente devido ao conflito familiar
Mishka, 33, casada	Portugal	Índia – Moçambique – Portugal – Inglaterra	12º ano. Não completou licenciatura em Contabilidade	Administradora de exportação na área de Logística	Nuclear (vive com a tia e sogros moram no mesmo prédio)	Duas filhas com 8 e 6 anos	Pais vivem em Moçambique. Visita-os duas vezes por ano
Prisha, 33, casada	Portugal	Índia – Moçambique - Portugal	Licenciatura em Psicologia Comunitária e Mestrado em Ensino Especial	Administrativa de Logística	Extensa (vive com os sogros)	Uma filha com 5 anos	Irmã do marido vive em Londres
Anaya, 36, casada	Portugal	Índia – Moçambique - Portugal	Licenciatura em Educação de Infância	Desempregada. Trabalha como educadora de infância	Nuclear (sogros moram no mesmo prédio)	Dois filhos com 8 e 5 anos	Tem família na Índia e visita-os anualmente
Siya, 38, casada	Moçambique	Índia – Moçambique - Portugal	12º ano de escolaridade	Desempregada mas trabalha em part-time não remunerado	Nuclear (sogros moram no mesmo prédio)	Três filhos com 10, 6 e 3 anos	Familiares em Moçambique e na Índia. Visita regularmente os da Índia
Janki, 39, casada	Moçambique	Índia – Moçambique - Portugal	A frequentar o doutoramento	Professora	Nuclear	Uma filha com menos de 10 anos	Família em Londres, Tanzânia, Brasil e Índia. Visita-os regularmente

Siya, Mishka, Anaya e Prisha fazem parte do mesmo perfil: os seus pais concordaram com o seu casamento embora no caso de Siya e Mishka se trate de casamentos inter-casta *mochi/lohana* e *lohana/rajput*, respectivamente. Viveram inicialmente com os sogros, continuam a recriar valores e práticas de família múltipla e extensa, mesmo vivendo em casas separadas (apenas Prisha continua a viver com os sogros) e, por último, já integraram, no caso de Siya e Janki numa empresa familiar.

Por outro lado, a actual situação marital de Anaisha (divórcio) representada nesta amostra não é frequente na comunidade *lohana* apesar de haver separações principalmente na geração mais jovem. Anaisha vive apenas com o filho, gere a sua empresa de Fisioterapia, e é única responsável financeira pelo seu agregado familiar visto que o pai e a família paterna não contribuem para o sustento e a educação do filho.

Em contraponto, o testemunho de Janki diverge dos anteriores, sendo que a mesma se autodefine como diferente das suas familiares, amigas e colegas. Embora tenha vivido numa família múltipla (no Porto, aquando a sua ida para Portugal), casou por amor, não viveu com os sogros, trabalha por conta própria e descreve a sua relação marital como cúmplice e de igualdade.

ANEXO B - Guião de Entrevista

- Mini-biografia e história migratória
 - Nome
 - Idade
 - Naturalidade
 - Nível de escolarização
 - Qual a história migratória da sua família? Redes familiares transnacionais
 - Jati (casta)
 - Caracterização familiar. Grupo doméstico: com quem vive?
 - Estímulo para começar entrevista: peço-lhe que me conte o que faz num dia de semana
- Trabalho remunerado
 - Qual é a sua profissão? Há quanto tempo trabalha? Em média, qual é o seu horário de trabalho?
 - Satisfação em relação ao trabalho e aos empregadores. Trabalha porque gosta de trabalhar para se sentir realizada ou trabalha apenas para ajudar na economia familiar? O trabalho é importante como fator identitário e de realização pessoal?
 - Porque é que decidiu começar a trabalhar?
 - Qual a posição do seu marido e família relativamente ao facto de ter começado a trabalhar?
 - Qual a posição da sua comunidade relativamente ao facto de ter começado a trabalhar?
- Hinduísmo
 - Encontra-se envolvida ativamente nas tarefas religiosas da sua comunidade? Quais as tarefas a que dedica parte do seu tempo?
 - Qual a importância do Hinduísmo na sua vida? Quais são os seus hábitos religiosos?
- Filhos e educação
 - Quantos filhos tem? De que idade? Frequentam a escola/universidade/curso profissional ou trabalham? Moram em Portugal/Lisboa?
 - Quais os valores que se esforça por manter e transmitir aos seus filhos?

-Diferenças de género: tarefas sociais, educação, valores transmitidos, expectativas

- Balanço das tarefas diárias e implicações; Gestão da economia familiar

- No seu quotidiano, como faz a gestão das tarefas domésticas, do cuidado dos seus filhos e das tarefas religiosas? Sente dificuldades na gestão do tempo?

- Existe alguma distribuição de tarefas domésticas entre si o seu marido? (nora e sogra; entre filhas e filhos)

- Alguém a ajuda na conciliação do seu trabalho e nas responsabilidades domésticas? O marido? A família? A comunidade (vizinhos)?

- Sente que a sua entrada para o mercado de trabalho provocou mudanças no seu casamento e na relação com os seus filhos?

- Apoios familiares financeiros?

- Como fazem a gestão da economia familiar?

- Influências culturais e religiosas e relações maritais

- Como é feito o balanço entre a cultura portuguesa e a cultura indiana/hindu? É igual ou diferente ser-se portuguesa ou indiana?

- Qual é para si, o papel social da mulher e do homem? Quais as tarefas de cada um?

- Quais são os principais conflitos nas relações amorosas entre os maridos e as mulheres hindus?

- Transnacionalismo

- Tem familiares no exterior? Fala regularmente com esses familiares (via Internet, telefone)? Visita-os regularmente?

- Como gere o seu tempo quando há cerimónias ou funerais fora de Lisboa?

ANEXO C – Cronograma

	Revisão da literatura	Recolha de dados (execução das entrevistas)	Análise e tratamento de dados	Redação
Outubro	X			
Novembro	X			
Dezembro	X			
Janeiro		X		X
Fevereiro		X		X
Março		X		X
Abril		X		
Maio		X	X	
Junho				X
Julho				X
Agosto				X
Setembro				X

ANEXO D – Categorias de análise

Categorias Analíticas	Prisha	Mishka	Janki	Anaya	Anaisha	Siya
Idade	33	33	39	36	30	38
Naturalidade	Portuguesa	Portuguesa	Moçambicana	Portuguesa	Portuguesa	Moçambicana
Escolaridade	Licenciatura em Psicologia Comunitária e Mestrado em Ensino Especial	12º ano. Não completou licenciatura em Contabilidade	A frequentar doutoramento	Licenciatura em Educação de Infância	Licenciada em Fisioterapia	12º ano
Profissão	Administrativa de logística	Administradora de exportação na área de Logística	Professora	Atualmente desempregada porque teve que ser operada. Era educadora de infância	Fisioterapeuta ao domicílio	Desempregada (devido ao nascimento do filho mais novo) mas faz part-time não remunerado
Morada	Odivelas	Hemel Hempstead, Inglaterra	Lisboa	Santo António dos Cavaleiros	Benfica	Santo António dos Cavaleiros
Jati	Lohana	Lohana, Rajput (marido)	Lohana	Lohana	Lohana	Sapateiros, Lohana (marido)
Migração (desde avós)	Índia – Moçambique – Portugal	Índia – Moçambique – Portugal – Inglaterra	Índia – Moçambique – Portugal – Inglaterra – Portugal	Índia – Moçambique – Portugal	Índia – Moçambique – Portugal – Moçambique – Portugal	Índia – Moçambique – Portugal
Com quem vive	Marido, filha, sogros	Filhas, marido e tia do marido	Filha, marido	Marido e filhos	Filho (separada. Marido está em Moçambique)	Marido, filhos
Já viveu com sogros após	Continua a viver	Já viveu (2 anos após casamento)	Não	Sim	Sim	Sim

casamento						
Pais e sogros proximidade	Moram em Lisboa. Vive com os sogros	Sogros moram no prédio ao lado e pais em Lisboa	Pais e sogra moram em Lisboa	Sogros moram no mesmo prédio e pais no Porto	Sogros estão em Moçambique. Pais moram perto	Sogros moram no mesmo prédio e pais relativamente e perto
Trabalho como realização pessoal	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Faz almoço para filhos levarem para a escola	Sim		Sim		Sim	
Vegetarianismo como marcador identitário	Sim. O marido não é.	Não. Mas não come vaca	Sim	Sim mas filha e marido não contra a sua vontade. Relação entre género e vegetarianismo	Sim	Sim, pais comem, sogros não comem, marido come e filha come contra a sua vontade
Religião no quotidiano	Rezas	Admite não ser muito religiosa mas reza, acende velas, participa em festividades importantes. Supersticiosa	Rezas. Participação de eventos na comunidade como projeto futuro. Espiritualidade relacionada com o fazer bem, ser boa pessoa. Voluntariado. Celebração do Divali. Filha participa em festividades	Viagens espirituais à Índia em família. Espiritualidade relacionada com o ser boa pessoa, praticar o bem. Voluntariado	Oferendas, idas ao templo, rezas, velas, devoção à divindade (Krishna). Leitura de textos religiosos. Espiritualidade relacionada com ser boa pessoa (dharma). Viagens religiosas	Religião ocupa pouco tempo na sua vida. Mais importância em termos culturais. Orações
Conflito	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim

Trabalho/Família/Religião						
Seleção/crítica de tradições	Sim		Sim		Sim	
Conflito nora/sogra	Sim	Sim. Agrava-se em castas diferentes	Sim mas no geral, não no seu caso	Sim mas global	Sim. Motivo da separação	No seu caso não mas admite que elas são muito protetoras com os filhos
Transmissão de valores hindus	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Mudança de mentalidades em relação ao gênero	Sim mas internacionalmente.	Sim	Sim	Sim mas admite que ainda existem apesar de mais ultrapassados. Continua a preferir-se filhas na família (gênero)	Sim mas admite que sofreu pressão para se casar antes de estudar	Sim mas admite que o principal conflito entre casais é os homens participarem pouco em casa
Importância do gujarati	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Igualdade de gênero teórica	Sim	Sim	Sim e transmissão à filha	Sim e transmissão aos filhos	Sim e transmissão ao filho	Sim
Igualdade de gênero prática (divisão de tarefas)	Não e admite que o marido não a ajuda	Não	Sim mas teve que ser muito dialogado e negociado	Não	Não. Critica a educação do marido.	Não

Divisão de tarefas em que o marido se dedica aos filhos	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Pouco devido à carga horária
Conflito trabalho/família	Sim	Sim	Sim mas global	Sim mas global	Sim	Sim
Ajudas familiares	Sogra, mãe	Tia, sogros, marido	Marido, empregada doméstica	Empregada doméstica, sogros	Empregada doméstica, mãe, irmã	Sogros
Identidade	Portuguesa e indiana	Indiana	Indiana e portuguesa		Portuguesa e indiana	Portuguesa e indiana
Mudança dos hindus face à emancipação feminina	Concorda mas “ainda mexe um bocadinho com eles”	Sim mas continua a haver constrangimentos	Sim mas admite conflitos noutras famílias	Sim mas ainda há mulheres com dificuldades em se afirmarem. Associa conservadorismo à falta de formação das famílias	Sim mas em Moçambique ainda é muito acentuada a divisão de papéis de género	Sim
Contacto com familiares no exterior	Londres	Sim, tenta visitar PT 2 vezes por ano e esforça-se por ir ao Navratri	Índia, Londres, Tanzânia, Madrid, Brasil. Não visita ninguém em Moçambique	Índia. Esforça-se por visitar de 2 em 2 anos	Sim, pretende retomar as viagens quando o filho crescer	Visitas à Índia, Moçambique e não
Mulheres mais responsáveis pela transmissão religiosa	Não. O homem e a mulher	Não. Homem e mulher mas depende das castas	Sim	Não. O homem e a mulher	Sim devido à educação	Sim
Religião como elemento	Uma questão de	Admite que não há tempo necessário	Não porque a procura de ser boa mulher,	Não, existiu uma adaptação da prática	No geral sim, não conseguem	Sim

to mais secundário no cotidiano	organização e de esforço	para dedicar à religião	ser boa profissional e ser uma boa mãe é uma busca espiritual para saber o que é ser hindu	religiosa ao cotidiano.	dedicar tempo suficiente à religião apesar de ser uma questão de organização	
Divergência de castas/endogamia cultural		Quando se casou sim mas está a mudar		Sim quando se casou		Sim

ANEXO E - Caracterização geral da amostra

- Idade: entre 30-39 anos
 - Naturalidade: portuguesa (4) e moçambicana (2. São as mais velhas)
 - Escolaridade: instruídas (4) com 12º ano, 1 com mestrado, 1 com doutoramento (a frequentar) e 2 licenciadas
 - Profissão: 4 empregadas e 2 atualmente desempregadas sendo que uma faz part-time 6h não remunerado e outra está envolvida num novo projeto de ensino
 - Morada: 2 de Santo António dos Cavaleiros, Benfica, Odivelas e 1 a viver em Inglaterra
 - Jati: todas Lohana (comerciantes)
 - Migração: Índia -> Moçambique -> Portugal (desde avós). Sendo que uma emigrou para Inglaterra, outra já estudou em Inglaterra e outra já esteve em Moçambique
- C/ quem vivem: só uma vive com os sogros. 1 vive com a tia do marido e 1 vive só com o filho porque está separada. Restantes vivem com marido e filhos
- Só uma delas é que nunca viveu com os sogros. As restantes moram perto dos sogros, sendo que duas moram no mesmo prédio.
 - Todas têm o trabalho enquanto realização pessoal
 - A maioria tem o vegetarianismo como marcador identitário e cozinha refeições para os filhos levarem para a escola. Vegetarianismo relacionado com a desigualdade de género
 - Religião: diariamente (rezas, mantras); religião mais ligada à cultura hindu; espiritualidade relacionada com o fazer bem, ser boa pessoa (“dharma”); celebração de grandes tradições (Navratri, Divali)
 - Conflito trabalho/família/ religião em todas. Admitem que a maioria das mulheres devido ao seu quotidiano não consegue dedicar tempo suficiente à prática religiosa
 - Existe uma seleção/crítica de tradições
 - Conflito nora/sogra presente em todas. Sendo que numa foi um dos motivos da separação do casal

- Todas se esforçam por transmitir valores e tradições hindus aos filhos. Filhos participam em celebrações da comunidade, aprendem gujarati, vêm vídeos religiosos para aprenderem sobre os deuses hindus e a mitologia hindu, fazem viagens em família espirituais à Índia, utilizam o Google como ferramenta de procura com a mãe
- Todas concordam que existe uma mudança de mentalidade na comunidade hindu de Lisboa em relação aos papéis de género. Contudo, admitem que ainda existem conflitos gerados pela emancipação feminina que precisam de ser ultrapassados e que ainda existem mulheres com dificuldades de afirmação. As famílias ainda continuam a valorizar mais nascimentos do sexo feminino do que do masculino
- Importância da aprendizagem da língua gujarati como elemento unificador. Esforçam-se por falar exclusivamente gujarati em casa com os filhos. Aulas de gujarati são também aulas culturais e para as crianças aprenderem mais sobre a religião
- Defendem a igualdade de género em termos teóricos, sendo que metade admite transmitir valores de igualdade aos filhos. Porém, na prática, referem que o marido não as ajuda o suficiente e que a mulher é que continua a fazer a generalidade das tarefas domésticas. Enunciam a educação do marido como a principal causa. Só uma delas confessa haver um trabalho de equipa mas que foi e continua a ser altamente negociado e dialogado (a divisão de tarefas). A participação do marido é mais evidente no cuidado dos filhos.
- Conflito trabalho/família presente em todas. 2 das informantes dizem ser um fator global e não relacionado exclusivamente com mulheres hindus
- As ajudas familiares e domésticas são: os sogros, as mães, a irmã, as empregadas domésticas e a tia do marido
- Todas se auto identificam como indianas e portuguesas. As nascidas em Moçambique rejeitam a identidade moçambicana
- Todas mantém relações transnacionais com familiares e amigos. Londres, Portugal, Índia, Madrid, Tanzânia, Brasil. Não mantêm relações com familiares em Moçambique
- A maioria concorda que são as mulheres as principais transmissoras da religião hindu aos filhos
- A maioria admite que a religião tem um papel secundário das mulheres hindus no geral mas que por vezes é uma questão de organização e esforço

- 3 das 6 interlocutoras admitem que a endogamia cultural e o sistema de castas quando se casaram ainda tinha a sua importância mas que agora já existem mudanças apesar de haver resquícios